

Editor:
Arskal Salim & Adlin Sila

Serambi Mekkah yang Berubah

VIEWS FROM WITHIN





UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
Syarif Hidayatullah
JAKARTA – INDONESIA

SERAMBI MEKKAH YANG BERUBAH



Sekolah Tinggi Ilmu Syariah
Nahdlatul Ulama Aceh



Tpk. H. Falsail Ali, M.Pd
(Abu Sibreh)
Pembina STIS NU Aceh

Dr. Tpk. Muhammad
Yasin, M.A
Ketua STIS NU Aceh

Kuliah Umum

Pemateri :

**Prof. Dr. M. Arskal
Salim GP, M.Ag**

Sekretaris Direktorat Jenderal
Pendidikan Islam

Tema : Politik Hukum Islam



SELASA, 09 Sept 2025

Pukul 10.30 s.d Selesai

ONLINE (VIA ZOOM)



stisnuaceh.official

Stisnu Aceh

Serambi Mekkah yang Berubah

V I E W S F R O M W I T H I N

Editor:
Arskal Salim & Adlin Sila

Diterbitkan atas kerjasama antara:



SERAMBI MEKKAH YANG BERUBAH

Hak cipta©Dr. Arskal Salim dkk., 2010

Editor: Arskal Salim & Adlin Sila

Cetakan 1, Mei 2010

Diterbitkan oleh
Pustaka Alvabet (Anggota Ikapi)
bekerjasama dengan
Aceh Research Training Institute (ARTI)

Ciputat Mas Plaza, Blok B/AD,
Jl. Ir. H. Juanda No. 5A, Ciputat - Tangerang 15412
Telp. (021) 74704875, 7494032
Faks. (021) 74704875
e-mail: redaksi@alvabet.co.id
www.alvabet.co.id

Desain sampul: Dadang Kusmana

Tata letak: Priyanto

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog dalam Terbitan (KDT)

Salim, Arskal

SERAMBI MEKKAH YANG BERUBAH

Editor: Arskal Salim dan Adlin Sila

Cet. 1 — Jakarta: Pustaka Alvabet, Mei 2010

336 hlm. 13 x 20 cm

ISBN 978-979-3064-84-0

1. Sosial/Politik

I. Judul.

PRAKATA

ACEH RESEARCH TRAINING INSTITUTE

ACEH RESEARCH TRAINING INSTITUTE (ARTI) DIDIRIKAN PADA tahun 2007 dalam rangka bantuan Pemerintah Australia melalui AUSAID kepada Indonesia sesudah tsunami yang melanda Aceh pada akhir tahun 2004. Bantuan tersebut disalurkan melalui Universitas Melbourne dengan bekerja sama dengan Pusat Latihan Penelitian Sosial dan Budaya (PLPISB) Universitas Syiah Kuala di Banda Aceh.

Salah seorang konseptor ARTI adalah Professor Michael Leigh dari Asia Institute di Universitas Melbourne. Pada tahun 70-an Pak Michael bersama dengan isterinya, Dr Barbara Leigh, telah bergabung dengan PLPISB di Unsyiah. Tugas PLBISB pada waktu itu berbeda dengan ARTI sekarang. Dalam rangka nation-building, peneliti ilmu sosial dari luar Aceh diberi kesempatan untuk menjalankan proyek penelitian selama satu tahun di Aceh. Sebaliknya peneliti Aceh didorong untuk ikut proyek penelitian di propinsi-propinsi lain seperti Sulawesi Selatan, Jawa Timur atau Yogyakarta.

Dalam kondisi yang serba baru sesudah tsunami, Pak Michael bersama dengan tokoh akademis Aceh, seperti Professor Bahrein T. Sugihen dan Rektor Unsyiah Professor Darni Daud, merumuskan program baru di mana bukan orang bukan Aceh datang ke Aceh untuk menjalankan penelitian tetapi justru orang Aceh sendiri diutamakan, malah dana penelitian proyek ini terbatas kepada orang Aceh atau sarjana lain yang tinggal tetap

di Aceh. Program seperti itu dianggap perlu dalam keadaan darurat sesudah tsunami.

ARTI bertujuan untuk memperkuat kapasitas sarjana-sarjana Aceh dalam melaksanakan penelitian dalam bidang Ilmu Sosial. Selama tiga tahun lebih, ARTI telah melaksanakan program tiga tahap mulai dengan kursus dasar hingga penelitian lapangan. Sekitar 420 peserta telah mengikuti kursus dasar itu; kemudian 118 peserta dipilih untuk mengikuti kursus yang berorientasi kepada bidang-bidang tertentu; dan akhirnya 40 peserta diseleksi untuk menjalankan penelitian di lapangan selama enam bulan. Setiap peserta disediakan dana penelitian yang sesuai dan dibimbing oleh tiga orang mentor – satu dari luar negeri, satu dari sarjana Indonesia dari luar Aceh, dan satu pembimbing yang berasal dari Aceh. Mentor dari luar negeri diharapkan bisa menjadi semacam jembatan antara sarjana yang tinggal di Aceh dengan konsep, teori dan metodologi yang sedang dibicarakan di pentas internasional. Sedangkan mentor nasional bisa menghubungkan debat akademis di Aceh dengan diskusi pada peringkat nasional. Kalau mentor lokal, tugasnya adalah untuk memastikan agar kaki peneliti ARTI tetap bersandar pada realitas di bumi Aceh.

Buku ini terdiri dari hasil penelitian delapan sarjana yang telah mengikuti program ARTI hingga tahap terakhir. Penelitian mereka dilakukan dalam bidang hukum, Islam dan peranan perempuan. Topik-topik yang dipilih meliputi berbagai-bagai pendekatan seperti hukum, pendidikan, antropologi dan politik. Meskipun demikian bab-bab dalam buku ini saling mendukung usaha untuk ‘Menjelaskan Dinamika Sosial Keagamaan di Aceh’, seperti diuraikan oleh Dr Arskal Salim dan Dr Adlin Sila dalam Pendahuluan buku ini.

Walaupun kantor ARTI berada di kampus Universitas Syiah Kuala, namun kegiatannya tidak terbatas pada warga Unsyiah saja. Pelatihan ARTI pernah dijalankan juga di Lhokseumawe, Bireuen, Takengon dan Meulaboh selain Banda Aceh. Di antara peneliti yang menyumbang bab dalam buku ini ada yang berafiliasi dengan IAIN Ar-Raniry, Universitas Malikussaleh, dan STAIN Lhokseumawe. Demikian juga lokasi penelitian tidak terbatas pada

masalah Banda Aceh saja, tetapi menjangkau masalah penting dan menarik dari Pantai Utara hingga Kluet di Aceh Selatan.

Buku ini memberi harapan kepada masyarakat bahwa dunia akademis di Aceh sesudah tsunami masih mempunyai potensi yang kuat untuk menghasilkan sarjana yang berbobot. Mudah-mudahan masih ada sarjana yang telah mengikuti program ARTI yang juga dapat menghasilkan penelitian yang sama bermutu dengan apa yang ditunjukkan oleh para penyumbang bab dalam buku ini.

Profesor Emeritus Harold Crouch

College of Asia and the Pacific,
Australian National University,
Canberra, Australia.

SAMBUTAN

REKTOR UNIVERSITAS SYIAH KUALA

PROF. DR. DARNI M. DAUD, MA.

PENELITIAN MERUPAKAN SEBUAH KESEMPATAN UNTUK MENGETAHUI tentang aspirasi dan harapan yang berkembang di dalam sebuah masyarakat, termasuk respons mereka menyikapi berbagai isu sosial yang mereka hadapi. Hasil penelitian dalam bidang sosial menjadi penting antara lain untuk memberikan informasi dan masukan bagi kebijakan pemerintah yang nantinya mampu menyentuh aspirasi dan harapan masyarakat secara lebih baik. Dengan demikian, dalam proses perumusan kebijakan publik, penelitian merupakan bagian tidak terpisahkan. Tidak hanya sampai di situ, setiap penelitian seharusnya dipublikasikan sehingga dapat pula dibaca oleh segala komponen masyarakat. Kenyataan akan pentingnya keberadaan sebuah penelitian ini mengharuskan ketersediaan sumber daya manusia yang terampil dalam melakukan penelitian dan penulisan hasil penelitiannya.

Menyikapi objektivitas kedudukan penelitian ini, maka lembaga dan pusat penelitian terutama di perguruan tinggi dituntut untuk menghasilkan temuan penelitian yang aktual, faktual dan strategis sehingga pihak pengguna mampu memanfaatkan hasil penelitian tersebut secara optimal. Langkah-langkah antisipatif dan progresif perlu direspons secara positif oleh pihak-pihak yang berkepentingan bukan hanya melalui upaya peningkatan kualitas penelitian tetapi juga lewat pengembangan kemampuan metodologis, penguasaan kerangka teoritis,

keterampilan manajerial dan administrasi penelitian bagi para sivitas akademiknya.

Terlepas bahwa penelitian adalah salah satu bagian yang tidak terpisahkan dari suatu proses perumusan kebijakan publik, kita juga dituntut untuk memiliki sikap kehati-hatian dan obyektivitas dalam memberikan penilaian terhadap setiap hasil penelitian. Sebab, tidak semua apa yang direkomendasikan dari hasil penelitian dapat secara langsung diadopsi ke dalam kebijakan atau program pembangunan secara permanen. Hal ini terkait dengan sifat permasalahan sosial masyarakat yang cepat berubah dengan karakteristik yang berbeda sesuai perkembangan masyarakat yang dinamis sifatnya. Hasil penelitian sosial memerlukan cukup waktu untuk memperoleh legitimasi ilmiah. Adapun legitimasi ilmiah sendiri merupakan prasyarat dalam sebuah proses penelitian yang memiliki kualifikasi yang baik, agar konsep-konsep pemikiran, model dan pola pelayanan sosial yang berkembang dari saran-rekomendasi penelitian tersebut tidak menimbulkan dampak negatif bagi perkembangan kehidupan manusia.

Harus diakui bahwa telah banyak hasil penelitian tentang Aceh dan masyarakatnya yang dipublikasikan oleh berbagai lembaga riset di lingkungan perguruan tinggi maupun lembaga riset independen, di luar negeri maupun di dalam negeri. Tidak terhitung pula jumlah disertasi dan tesis tentang Aceh yang telah dihasilkan. Namun, tampaknya hasil-hasil penelitian tersebut belum dimanfaatkan secara maksimal oleh para pengguna baik dari kalangan birokrasi, akademisi maupun praktisi. Terdapat kebiasaan orang Indonesia yang cenderung akan merespon dengan perhatian yang tinggi apabila masalah isu sosial yang dialami bangsanya diteliti oleh para peneliti dari Barat serta dipublikasikan ke dalam bahasa Inggris. Selain itu, banyak kalangan beralasan bahwa mereka tidak memiliki cukup waktu dan kurangnya kesempatan yang tersedia untuk mengakses hasil-hasil penelitian karena tidak terpublikasikan dengan baik.

Buku yang berjudul *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within* ini adalah sebuah pengecualian. Lewat sebuah bentuk kerjasama antara Universitas Syiah Kuala dengan pemerintah

Australia, diadakanlah sebuah program yang bernama ARTI (*Aceh Research Training Institute*) yang dalam operasionalnya di bawah koordinasi Pusat Latihan Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya (PLPISB). Melalui program ini direkrut ratusan peserta yang terdiri dari dosen perguruan tinggi, mahasiswa pascasarjana dan aktivis LSM dari seluruh Aceh untuk kemudian dilatih menjadi peneliti yang handal dan mampu menuliskan hasil penelitiannya secara baik dan layak dibaca. Buku yang ada di tangan pembaca ini adalah hasil karya sebagian di antara peserta tersebut. Karya mereka itu berasal dari hasil penelitian yang sangat panjang dengan melibatkan para pelatih, tutor dan pembimbing yang ahli di bidangnya, dan berasal dari berbagai negara. Apa yang telah dilakukan melalui ARTI ini sungguh sangat patut dihargai. Oleh karena itu, atas nama sivitas akademika Universitas Syiah Kuala saya mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada ARTI yang telah memberi sumbangsih besar dalam mengembangkan budaya riset di Aceh. Terakhir, ucapan selamat saya sampaikan kepada delapan orang kontributor buku ini, dan juga kepada kedua editor, Dr. Arskal Salim dan Dr. Adlin Sila, semoga karya anda semua tidak berhenti sampai disini.

Sekian dan terima kasih.

Banda Aceh, Mei 2010.



UCAPAN TERIMA KASIH

BUKU INI HADIR DI TANGAN PEMBACA MELEWATI SUATU PROSES YANG panjang dan sungguh menyita waktu. Berawal dari pelatihan penelitian level 2 ARTI (Aceh Research Training Institute) pada awal tahun 2008 silam hingga workshop yang diikuti oleh delapan kontributor buku ini pada bulan Agustus 2009. Workshop ini diselenggarakan untuk mengoptimalkan transformasi penulisan hasil penelitian lapangan ke bentuk artikel atau bab dalam buku ini.

Banyak pihak yang turut serta membidani lahirnya karya yang monumental ini. Sangat patut kiranya bila kepada semua pihak yang telah memberikan dorongan, dukungan, masukan dan bantuan disampaikan penghargaan setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya. Penghargaan tersebut diperuntukkan bukan hanya bagi para kontributor bunga rampai ini, tetapi juga bagi seluruh pembimbing, fasilitator dan mentor penelitian lapangan yang berasal dari mancanegara, nasional dan Aceh sendiri. Mereka adalah: Anthony Reid, Barbara Leigh, Julian Millie, Michael Feener, Greg Fealy, David Reeve, Steven Drakeley, Siti Ruhaini Dhuhayatin, Dede Rosyada, Noorhaidi Hasan, Muhaimin Abdul Gafar, Irwan Abdullah, Eka Sri Mulyani, Farid Wajdi Ibrahim, Rasyidin, Aslam Nur, dan Rusjdi Ali Muhammad.

Ucapan terima kasih yang tak terhingga sepatutnya dihaturkan untuk Direktorat ARTI, Michael Leigh, dan tiga orang *project leaders*

yang berturut-turut mengelola program ARTI di Banda Aceh; Laura Yoder, Harold Crouch dan Leena Avonius. Segenap pimpinan ARTI ini dalam peran dan tantangan yang berbeda telah sudi membagi waktu, gagasan dan saran sehingga topik-topik riset yang mulanya hanya berada di alam pikiran peneliti dapat utuh menjelma menjadi bab-bab dalam buku ini.

Terakhir, ucapan terima kasih juga ditujukan kepada penerbit Alvabet atas kesediaannya bekerjasama menerbitkan hasil penelitian delapan sarjana dari Aceh ini. Terima kasih yang spesial tentu layak untuk Zulkifli Al-Humami, Aisyah, dan Supriyanto yang ikut bekerja keras mempersiapkan buku ini terbit pada waktunya.

Arskal Salim

Adlin Sila

DAFTAR SINGKATAN

APBD	: Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah
BAP	: Berita Acara Pemeriksaan
BRR	: Badan Rekonstruksi dan Rehabilitasi
BTM	: Barisan Tentara Merah
DI/TII	: Darul Islam/Tentara Islam Indonesia
DPR	: Dewan Perwakilan Rakyat Aceh
DPRK	: Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten/Kota
DSI	: Dinas Syariat Islam
CEDAW	: <i>Convention on Elimination of Discrimination Against Women</i>
CII	: Council of Islamic Ideology
FPI	: Front Pembela Islam
GAM	: Gerakan Aceh Merdeka
GASIDA	: Gabungan Saudagar Indonesia Aceh
HAM	: Hak Asasi Manusia
HUDA	: Himpunan Ulama Dayah Aceh
IAIN	: Institut Agama Islam Negeri
IPMD	: Ikatan Persatuan Masyarakat dan Dayah
IOM	: International Organization for Migration
JMSPS	: Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariah
JPU	: Jaksa Penuntut Umum
Karo	: Kepala Biro

KB	: Keluarga Berencana
KDRT	: Kekerasan Dalam Rumah Tangga
Kejari	: Kejaksaan Negeri
Kejati	: Kejaksaan Tinggi
KPA	: Komite Peralihan Aceh
KUHP	: Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
LBH APIK	: Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan
MK	: Mahkamah Konstitusi
MPU	: Majelis Permusyawaratan Ulama
MOU	: <i>Memorandum of Understanding</i>
MUI	: Majelis Ulama Indonesia
MUNA	: Majelis Ulama Nanggroe Aceh
Munas	: Musyawarah Nasional
Musda	: Musyawarah Daerah
NAD	: Nanggroe Aceh Darussalam
PA	: Partai Aceh
PDA	: Partai Daulat Atjeh
Perda	: Peraturan Daerah
PERTI	: Persatuan Tarbiyah Islamiyah
PGA `	: Pendidikan Guru Agama
Pilkada	: Pemilihan Kepala Daerah
Pjs	: Pejabat Sementara
PKPM	: Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat
PKS	: Partai Keadilan Sejahtera
PN	: Pengadilan Negeri
PNS	: Pegawai Negeri Sipil
Polsek	: Kepolisian Sektor
Polres	: Kepolisian Resor
POLRI	: Polisi Republik Indonesia
POLWAN	: Polisi Wanita
Posko	: Pos Komando

PPA	: Perlindungan Perempuan dan Anak
PPP	: Partai Persatuan Pembangunan
PSW	: Pusat Studi Wanita
PUG	: Pengarusutamaan Gender
PUSA	: Persatuan Ulama Se-Aceh
RASSA	: Rabithah Silaturrahmi Santri Aceh
RI	: Republik Indonesia
RPK	: Ruang Pelayanan Khusus
Satpol PP	: Satuan Polisi Pamong Praja
SDM	: Sumber Daya Manusia
SIRA	: Sentra Independen Rakyat Aceh/ Suara Independen Rakyat Aceh
SMS	: <i>Short Message Service</i>
SMAN	: Sekolah Menengah Atas Negeri
SMU	: Sekolah Menengah Umum
TNI	: Tentara Nasional Indonesia
UIN	: Universitas Islam Negeri
UNSYIAH	: Universitas Syiah Kuala
UU	: Undang-Undang
UUPA	: Undang-Undang Pemerintahan Aceh
UURI	: Undang-Undang Republik Indonesia
WH	: Wilayatul Hisbah
YICM	: Yayasan Insan Cita Madani

DAFTAR ISI

- **Prakata**

ARTI (Aceh Research Training Institute) v

- **Sambutan**

Rektor Universitas Syiah Kuala ix

- **Ucapan Terima Kasih** xiii

- **Daftar Singkatan** xv

- **Daftar Isi** xix

- **Pendahuluan**

1. Menjelaskan Dinamika Sosial Keagamaan di Aceh
—*Arskal Salim dan Adlin Sila* 1

- **Bagian Satu: Syariat dan Institusi**

2. Syariat Islam dan Radikalisme Massa: Melacak
Jejak Awal Kehadiran FPI di Aceh
—*Marzi Afriko* 19

3. Penegakan Syariat: Etnografi Aksi Razia Santri
Dayah di Aceh Utara
—*Mahdi Syihab* 57

4. Ulama dan Proses Legislasi: Mengkaji Legitimasi
Lembaga Ulama Aceh
—*Abidin Nurdin* 93

• **Bagian Dua: Aktor dan Persepsi**

5. Perempuan dalam Jabatan Publik: Studi Kasus
IAIN Ar-Raniry Banda Aceh
—*Inayatillah* 121
6. Pengutusan Tokoh Agama: Teungku Tarmizi
dan Pengajiannya di Indrapuri Aceh Besar
—*Nurchalish Sofyan* 155
7. Memotret Kesadaran Gender Penegak Hukum
di Aceh Utara
—*Nanda Amalia* 179

• **Bagian Tiga: Praktek Keagamaan**

8. Kebangkitan Praktek Islam Mistik:
Suluk di Pesisir Utara Aceh
—*Iskandar Ibrahim* 219
9. Kenduri Kematian di Kluet Aceh Selatan:
Pemaknaan yang Beraneka Ragam
—*Sehat Ihsan Shadiqin* 253

• **Daftar Pustaka** 285

• **Biodata Penulis** 303

• **Sekilas tentang ARTI**

(Aceh Research Training Institute) 309

• **Indeks** 312

PENDAHULUAN:

MENJELASKAN DINAMIKA SOSIAL KEAGAMAAN DI ACEH

ARSKAL SALIM DAN ADLIN SILA

TIAP ORANG TENTU PUNYA KESAN TERSENDIRI SAAT MELIHAT ACEH hari ini. Kesan berubah mungkin terbetik karena secara fisik gedung-gedung atau rumah-rumah baru terlihat mencolok sebagai pengganti yang rusak akibat tsunami tahun 2004 lalu. Tapi yang sungguh banyak berubah adalah suasananya. Menjadi lebih damai. Sudah sangat jarang sekali lagi terlihat tentara bertopi baja berdiri sigap dengan senjata di tangan. Suasana pengamanan ketat itu tidak lagi centang perenang. Tahun 2008, ketika memasuki jalan-jalan di sebuah gampong di Aceh Utara, sopir mobil yang mengantar kami mengaku bahwa beberapa tahun yang lalu ketika DOM masih berlaku, masuk gampong tidaklah aman.

Suasana damai memang membawa warna baru dan perubahan besar bagi Aceh. Pasar sudah ramai. Kafe-kafe tempat kongkow anak muda penuh sesak. Lalulintas bis dan kendaraan umum antarkota dan desa berseliweran tanpa takut lagi dicegat. Dalam banyak hal, pikiran orang Aceh sekarang tidak lagi dipenuhi rasa takut. Yang mungkin sering menjadi pikiran, bagaimana punya pekerjaan tetap, cepat kaya, naik jabatan, atau sekolah tinggi-tinggi. Apakah itu materialistis? Pertanyaan ini tentu akan berbeda jawabannya orang per orang. Tapi kira-kira itulah kenyataan saat ini, yang bagi sebagian besar orang Aceh dulunya berpikir untuk itu pun adalah sesuatu yang mustahil.

Ada yang bilang semua ini berkah dari tsunami. Karena bencana besar itu, uang banyak yang masuk ke Aceh melalui berbagai

bantuan termasuk dari NGO asing. Triliunan rupiah digelontorkan untuk rehabilitasi dan rekonstruksi Aceh. Secara kasat mata, tsunami Aceh tidak hanya mementaskan kapal PLTD Apung yang terdampar di tengah-tengah kota Banda Aceh dan menjadi atraksi bagi pendatang. Tapi Aceh sekarang bangga dengan berdirinya Museum Tsunami yang elok itu, dilengkapi dengan Bandara Internasional Sultan Iskandar Muda yang sangat megah. Meskipun begitu, masih banyak korban tsunami yang belum bisa kembali ke gampongnya karena rumah yang dijanjikan belum selesai dibangun.

ACEH DI MATA SARJANA ASING

Sebelum tragedi tsunami meluluhlantakkan Aceh, orang Aceh sering digambarkan suka marah, tegas dalam pendirian, suka berperang, dan tidak mau kompromi. Memang kalau melihat riwayat Aceh, kita akan mengingat kisah tentang beragam perang di daerah ini. Kisah ini dimulai dari Perang Aceh, disusul dengan pendudukan Jepang, kemudian perang mempertahankan kemerdekaan, Peristiwa Cumbok, Kasus DI/TII Aceh, G 30/S, Gerakan Aceh Merdeka (GAM), status Aceh sebagai Daerah Operasi Militer (DOM), dan terakhir status Aceh sebagai Daerah Darurat Militer. Perang Aceh (1873-1904) merupakan perang terlama yang harus dihadapi Belanda di Nusantara, yaitu sekitar 30 tahun lebih. Tapi di balik itu, perang Aceh telah melahirkan tokoh-tokoh besar dalam perlawanan menghadapi kolonialisme di Hindia Belanda, seperti Teuku Umar, Cut Nyak Dhien dan Teungku Cik Hasan Ditiro.

Cerita-cerita tentang konflik Aceh begitu menyejarah. Kemunculannya bisa ditelisik dari berbagai peristiwa yang pernah terjadi sebelumnya. Perbedaan satu peristiwa konflik dengan lainnya hanyalah waktu dan pelaku. Substansi konfliknya tidak jauh dari kepentingan politik dan ekonomi. Buku *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatera hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19* adalah disertasi doctoral Anthony Reid di Cambridge University. Disertasi itu ditulis tahun 1969 silam

dan diterbitkan dalam bahasa Indonesia pada tahun 2005. Buku yang banyak bersumber dari arsip historis dari Eropa (terutama Belanda dan Inggris) ini banyak menawarkan kajian menarik, antara lain upaya diplomasi Aceh yang sudah dilakukan di abad ke-19, latar pertarungan ekonomi-politik Barat di Aceh, hubungan luar negeri, peristiwa politik yang bermuara pada konflik fisik dan peperangan, hingga berakhirnya Kerajaan Aceh.

Ada ratusan atau mungkin ribuan karya akademik yang ditulis oleh sarjana asing tentang Aceh dari berbagai aspeknya. Salah satunya yang dapat disebut di sini adalah karangan John R. Bowen, *Muslim Through Discourse* (1993). Buku ini mengulas praktek Islam tradisional masyarakat Gayo, orang Aceh yang tinggal pada dataran tinggi (*Aceh highland*), yang berkutat menghadapi tantangan dari Islam modernis. Tapi yang paling fenomenal di antara semua karya tentang Aceh adalah *The Acehnese* yang ditulis oleh sarjana kenamaan Belanda, Snouck Hurgronje. Dalam buku ini, Snouck antara lain berhasil menggambarkan proses transmisi ajaran Islam dari tempat kelahirannya di Mekkah, Arab Saudi, masuk ke Indonesia melalui orang-orang Aceh dan dari pulau lainnya yang pulang dari berhaji. Hasil studi Snouck ini kemudian memberikan rekomendasi kepada pemerintah kolonial agar secara cermat membatasi masuknya ide-ide pan-Islamisme dari Timur Tengah karena akan mengancam keberadaan pemerintahan Belanda di tanah kolonial. Di sisi lain, Snouck menganjurkan agar pemerintah kolonial Belanda mendukung perkembangan aspek peribadatan umat Islam.

SERAMBI MEKKAH YANG BERUBAH

Setelah tragedi tsunami, orang luar melihat Aceh dengan penuh rasa kepedulian. Sejenak, orang Jakarta melupakan kisah heroisme Aceh yang tidak mau tunduk di bawah kendali pemerintah pusat. Berlomba-lomba orang mau datang ke Aceh sekadar untuk menanyakan apa yang bisa disumbangkan. Bukan hanya dari Jakarta, tapi juga dari luar negeri. Segala upaya pun dipercepat

guna mencapai perdamaian. Melalui serangkaian pertemuan negosiasi antara pemerintah RI dengan petinggi GAM di luar negeri, akhirnya lahirlah MoU Helsinki yang ditandatangani pada 15 Agustus 2005. Inilah titik awal sejarah baru Aceh yang damai.

Dalam suasana damai seperti sekarang, deskripsi orang-orang tentang Aceh bisa saja berbeda. Apalagi bila yang menyatakan itu adalah orang Aceh sendiri. Buku yang berjudul *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within* ini adalah salah satu dari sekian buku yang mencoba bercerita tentang kondisi Aceh—dahulu, kini, dan mendatang—dari sudut pandang orang dalam. Memang ada sejumlah buku tentang Aceh yang ditulis oleh orang Aceh sendiri yang tinggal di Aceh. Tapi buku-buku itu lebih banyak bersifat kajian individual. Selain itu, deskripsi dan analisis yang terdapat di dalamnya kurang berdasarkan pada data empiris. Buku ini sebaliknya, ditulis oleh sekumpulan sarjana Aceh yang telah dilatih secara khusus untuk melakukan riset lapangan secara komprehensif dan sekaligus menuliskan laporan penelitiannya dengan bahasa akademik populer sehingga layak untuk dibaca.

Membicarakan tentang diri sendiri sering disebut narsis. Selain itu, untuk sekadar menceritakan diri sendiri dibutuhkan percaya diri alias *pede*. Terlebih, kalau yang diceritakan itu hanyalah hal-hal yang bagus saja, itu sama saja dengan pamer. Sementara dalam agama Islam, seorang Muslim dituntut untuk bersikap rendah hati atau tawadhu`. Barangkali karena hal ini studi tentang Aceh, misalnya, tidak menjadi hal yang menarik di kalangan orang Aceh sendiri. Ini berlaku pula bagi banyak daerah lain di Indonesia. Yang banyak tertarik untuk melakukan riset tentang suatu daerah tertentu biasanya adalah orang yang bukan asli berasal dari daerah tersebut.

Studi-studi serius tentang Aceh, misalnya, justru ternyata lebih banyak dilakukan oleh orang luar. Di ranah kesusastraan Aceh, yang menulis dengan sungguh-sungguh tentang Hamzah Fansuri, Syekh Nuruddin Ar-Raniry, Syamsuddin al-Sumatrani, Bukhari al-Jauhari, Syekh Abdur Rauf As-Singkili, dan Jamaluddin Tursani bukanlah orang Aceh. Yang menulis secara komprehensif tentang Hamzah Fansuri, misalnya, dan kemudian dikenal di dunia

Barat adalah Syed Muhammad Naguib Al-Attas, seorang sarjana Malaysia. Ketika menempuh studi di *University of London*, tepatnya di *The School of Oriental and African Studies* (SOAS) tahun 1966, Al-Attas berhasil menyelesaikan penulisan disertasi doktoralnya yang berjudul “The Mysticism of Hamzah Fansuri”.

Yang paling belakangan adalah buku hasil suntingan Anthony Reid yang berjudul *Veranda of Violence: the Background to the Aceh Problem*. ‘Serambi Kekerasan’ yang ditorehkan untuk judul buku ini memberi kesan yang ironis. Sebab selama ini Aceh dijuluki Serambi Mekkah. Tapi justru yang dominan terjadi selama lebih dari seratus tahun terakhir ini adalah kekerasan. Dari 15 bab yang terdapat dalam keseluruhan buku ini, delapan bab pertamanya membahas aspek kontemporer dari konflik Aceh. Dalam bab selanjutnya, Kirsten Schulze dan William Nessen secara berturut-turut melihat konflik ini dari perspektif TNI dan GAM. Pada bab lain, Damien Kingsbury dan Lesley McCulloh menganggap TNI adalah bagian inheren dari persoalan tersebut karena keterlibatan bisnis mereka. Sebagai editor, Anthony Reid selain bercerita tentang perang juga menggambarkan Aceh sebagai daerah religius yang unik dari segi orientasi dan praktek keagamaan.

Buku-buku mutakhir yang berasal dari hasil penelitian antara lain juga diterbitkan oleh para peneliti LIPI. Di antaranya adalah Moch. Nurhasim dkk, *Konflik Aceh, Analisis atas Sebab-sebab Konflik, Aktor Konflik, Kepentingan, dan Upaya Penyelesaian*. Buku ini membahas faktor penyebab konflik Aceh dari perspektif historis. Abdul Rachman Patji dkk, *Negara dan Masyarakat Dalam Penyelesaian Konflik Aceh, Studi tentang Peran Pemerintah dan Masyarakat dalam Penyelesaian Konflik Aceh*, yang memaparkan secara spesifik konflik Aceh dari pemberontakan DI/TII ke GAM. Kemudian Thung Ju Lan dkk, *Penyelesaian Konflik di Aceh: Aceh dalam Proses Rekonstruksi dan Rekonsiliasi* yang antara lain membahas persoalan nasionalisme Aceh dan lokalisasi nasionalisme.

Sebuah bunga rampai tentang rekonstruksi Aceh pasca-tsunami terbit di London pada tahun 2010. Buku itu berjudul *Post Disaster Reconstruction: Lessons from Aceh*. Buku ini ditulis oleh

beragam sarjana dari berbagai latar belakang. Dari sembilan orang yang terlibat dalam proyek buku itu, hanya satu penulis yang berasal dari Aceh yaitu Fuad Mardhatillah. Secara garis besar, buku itu merupakan hasil pengamatan tentang proses rekonstruksi yang berlangsung di Aceh pasca-tsunami. Isinya antara lain mencakup pengalaman dan peran yang dimainkan masing-masing lembaga seperti BRR dan beberapa NGO asing lainnya; apa pelajaran berharga yang dapat dipetik; dan tantangan apa yang menghadang Aceh di masa depan.

Imparsial bekerjasama dengan TIFA Foundation membuat semacam *working paper* yang berjudul *Scenario Building Aceh* untuk melihat Aceh masa depan. Hasil kerja ini kemudian diperkaya dengan analisis akademis oleh Labsosio FISIP UI dan menjadi sebuah buku dengan judul “Catatan Kritis *Scenario Building Aceh Masa Depan 2007-2017*”. Ketika sementara orang lebih banyak menggeluti persoalan-persoalan Aceh masa kini dan berusaha mencari cara-cara untuk menyelesaikan persoalan masa lalu, buku ini bermaksud menyusun sejumlah skenario untuk melihat bagaimana prospek Aceh di masa depan. Pendekatan ini ingin membuat simulasi tentang apa yang paling mungkin terjadi di masa mendatang. Dengan simulasi semacam ini, kita diharapkan tidak akan terkejut dan lebih siap dalam menghadapi kemungkinan yang paling buruk. Keempat skenario tentang Aceh tersebut adalah; (1) Aceh Baru; yang memenuhi keadilan dan kesejahteraan rakyat, (2) Aceh Lama I, yang secara ekonomi dikuasai oleh sekelompok elite yang represif, (3) Aceh Lama II, yang secara ekonomi dan keamanan longgar, dan (4) Aceh Hancur, yang secara ekonomi dan keamanan kacau dan hancur. Keempat skenario ini berusaha mencantumkan kondisi-kondisi yang mungkin terjadi di Aceh dalam satu dekade ke depan, 2007-2017.

Dari kalangan sarjana Aceh sendiri, cukup banyak yang mencoba dengan segala kesempatan yang tersedia untuk memberikan kontribusi individual terhadap studi tentang Aceh. Tapi, porsi kontribusi lokal ini belum dapat dianggap memadai atau memenuhi harapan banyak pihak. Terlebih, jika dibandingkan

dengan apa yang telah dilakukan oleh sarjana dari luar Aceh. Padahal, bila difungsikan sebagai laboratorium berbagai disiplin ilmu, Aceh masih sangat luas dan kaya untuk menjadi bahan kajian.

Salah satu upaya untuk merangsang sarjana Aceh agar melakukan riset tentang Aceh, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, adalah dengan membangun sebuah pusat keunggulan riset. Lembaga ini mesti disokong oleh pemerintah karena memerlukan dana yang tidak sedikit. Riset-riset di luar negeri biasanya berada di bawah universitas atau lembaga independen yang difasilitasi oleh pemerintah, baik dalam bentuk bantuan dana penelitian maupun kebijakan yang kondusif.

Apa yang diupayakan oleh Pusat Latihan Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya (PLPISB), Universitas Syiah Kuala patut menjadi contoh. Pada awal tahun 2007, Unsyiah bekerjasama dengan konsorsium universitas di Australia yang dimotori oleh University of Melbourne mendirikan sebuah lembaga riset bernama *Aceh Research Training Institute* (ARTI). Bertempat di gedung PLPISB, lembaga riset ini dibiayai sepenuhnya oleh pemerintah Australia hingga tahun 2009. Tujuan didirikannya lembaga ini, selain sebagai bentuk dukungan dan bantuan pasca-tsunami, adalah untuk mencetak sarjana-sarjana Aceh yang mumpuni dalam melakukan riset.

Pelatihan riset oleh ARTI dilaksanakan secara berjenjang dari level 1 hingga level 3. Pada level 1, para peserta yang berjumlah hingga 20 orang per angkatan diperkenalkan dengan berbagai materi tentang teori dan metodologi penelitian secara umum. Dosen, peneliti, mahasiswa tingkat akhir, dan aktivis LSM yang menjadi peserta pelatihan riset ARTI level 1 mencapai puluhan angkatan. Tidak semua peserta yang lulus level 1 mampu melanjutkan ke level 2. Pada level 2, peserta direkrut secara selektif dan dikelompokkan berdasarkan minat dan topik kajian. Misalnya, agama dan hukum, perempuan dan relasi jender, konflik sosial dan politik, kesehatan, lingkungan dan arsitektur.

Pada level 3, rekrutmen peserta dilakukan lebih ketat berdasarkan proposal penelitian yang telah mereka siapkan saat mengikuti level 2. Mereka yang berhasil lolos dalam proses seleksi

tahap ini memperoleh dana penelitian (*research grant*) yang cukup besar jumlahnya. Tidak ada lagi kelas atau pertemuan formal untuk pelatihan pada level 3 ini. Peserta diminta untuk melaksanakan penelitian lapangan dan penulisan artikel selama kurang lebih enam bulan dengan didampingi oleh sejumlah mentor. Mentor dan fasilitator untuk tiap jenjang pelatihan ini berasal dari berbagai lembaga riset dan perguruan tinggi ternama, baik di dalam maupun di luar negeri. Sebutlah nama-nama dari mancanegara seperti Michael Leigh (Melbourne), Laura Yoder (USA), Virginia Hooker (Canberra), Michael Feener (Singapore), Michelle Ford (Sydney), Harold Crouch (Canberra), dan sejumlah dosen serta peneliti Indonesia yang berasal dari perguruan tinggi ternama seperti UI, ITB, UGM, UIN Jakarta dan juga Badan Litbang Departemen Agama.

ACEH DALAM KAJIAN PARADIGMATIK

Dari awal sejarahnya, Aceh bukannya tidak mau berubah. Hanya saja perubahan itu seyogyanya jangan atas kendali dari luar. Makanya, segala tawaran perubahan, atau persisnya konsep kemajuan dan pembangunan, dari zaman kolonial hingga Orde Baru, belum tentu bagi Aceh adalah membangun dalam arti yang sebenarnya. Tidak jarang terdengar protes bahwa yang tahu tentang kondisi Aceh sebenarnya adalah orang Aceh sendiri, bukan orang Belanda atau orang Jakarta.

Jika menggunakan paradigma teori kritis, maka yang diharapkan oleh Aceh adalah emansipasi. Emansipasi bermuara pada kemandirian. Kemandirian merupakan sebuah keniscayaan. Emansipasi di sini mengandung arti: kapasitas individu ataupun kelembagaan yang mengacu pada kemampuan berdiri di atas kaki sendiri (berdikari) untuk merespon permintaan pihak lain, menengahi perselisihan atau ketegangan sosial, memberi ruang untuk bermacam-macam representasi kepentingan, dan menyediakan kesempatan untuk partisipasi yang efektif.

Menimbang berbagai literatur yang ada, teori yang mungkin dianggap paling pas untuk memahami perubahan terkini di Aceh

adalah apa yang diperkenalkan oleh Jurgen Habermas dalam *Theory of Communicative Action* (1984). Habermas mengkonseptualisasikan pengetahuan dan praktek sosial bukan dalam hal dualitas antara subyek dan obyek yang dapat dipecahkan melalui kesadaran idealis murni atau dengan dominasi. Tapi, ia menawarkan sebuah cara, yaitu melalui suatu rekonseptualisasi subyek sebagai intersubjektif yang inheren. Subyek intersubjektif ini memiliki kapasitas primer bagi komunikasi. Habermas percaya bahwa hanya dengan refleksi diri dan komunikasi maka manusia dapat benar-benar mengontrol nasibnya sendiri dan merestrukturisasi masyarakat secara manusiawi dan emansipatoris.

Pandangan ini secara khusus mengkritik Karl Marx tentang hubungan dialektis antara kondisi empiris dan kesadaran manusia. Bagi Habermas, tanpa kesadaran sejati (*true consciousness*) atas kemungkinan emansipasi, orang hanya mereproduksi masa kini ke dalam perilaku sehari-hari mereka. Habermas tidak setuju dengan Marx bahwa orang diciptakan sepenuhnya melalui kerja manusia. Habermas berpandangan bahwa orang menghumanisasi dirinya melalui interaksi. Jadi, bila yang menjadi fokus Marx adalah kerja atau tenaga kerja, Habermas lebih menekankan pada interaksi atau aksi komunikatif sosial atau simbolik.

Dengan penjelasan teoritis seperti di atas, perubahan sosial politik yang terjadi pasca-konflik di Aceh tidaklah dilihat sebagai sebuah proses pergolakan dan pergeseran dalam struktur ekonomi ataupun kelas sosial seperti dimaksudkan oleh Marx. Tapi, lebih merupakan sebuah proses yang disebut sebagai autentikasi, yaitu ketika orang yang menjadi korban komunikasi yang disimpangkan mulai mengambil teori kritik dan menggunakannya untuk membebaskan diri dari sistem tersebut (Ritzer dan Goodman, 2003: 185-188).

Dengan memakai paradigma Habermas, buku ini boleh dianggap sebagai upaya interaksi orang Aceh dengan orang luar melalui keyakinan terhadap kekuatan komunikasi. Malah lebih jauh dari itu, dengan melakukan riset sendiri, menuliskan, menafsirkan, mengevaluasi, dan menganalisa perkembangan dan perubahan sosial di Aceh, peneliti-peneliti Aceh lewat buku

ini dapat dipandang telah mengayunkan langkah maju untuk bergerak dan berpindah ke posisi yang kurang lebih seimbang dengan peneliti luar Aceh, termasuk dari mancanegara.

Ada delapan peneliti Aceh yang memberi sumbangan tulisan hasil risetnya dalam buku ini. Hasil penelitian mereka ini sudah dipresentasikan dalam *event* seminar dan konferensi internasional ataupun nasional. Seluruh riset itu menggunakan pendekatan kualitatif dengan mengedepankan aspek subyektifitas manusia yang menjadi sasaran studinya. Delapan riset tersebut sebenarnya terdiri dari tiga tema utama: agama, hukum, dan perempuan. Jika ditinjau dari representasi wilayah di Aceh, memang tidak semuanya berada dalam jangkauan buku ini. Namun setidaknya pembahasan dalam buku ini telah mencakup ragam peristiwa dan kasus yang berasal dari berbagai kabupaten dan kota, seperti Banda Aceh, Aceh Besar, Aceh Utara, Lhokseumawe, Aceh Timur, dan Aceh Selatan. Kedelapan tulisan tersebut lantas dikelompokkan menjadi tiga bagian sebagai berikut:

Syariat dan Institusi

Marzi Afriko mencoba melacak jejak-jejak awal kehadiran Front Pembela Islam (FPI) di Aceh. Sejak berdiri lebih satu dekade yang lalu, FPI lebih banyak mengkonsentrasikan aktivitasnya di Jawa. Keterlibatan aktif FPI yang cukup fenomenal dalam masa tanggap darurat pasca-tsunami rupanya tidak mampu segera memikat hati orang-orang Aceh. Marzi menunjukkan dalam tulisannya bahwa kalangan tertentu komunitas dayah menjadi jembatan bagi terbukanya akses untuk FPI mendirikan cabangnya di Aceh. Hal ini didukung oleh meluasnya gerakan radikal santri dayah yang, setelah menyaksikan betapa pelaksanaan syariat Islam merosot hampir di seluruh Aceh, bermaksud menegakkan syariat dengan cara mereka sendiri. Aksi main hakim sendiri ini muncul karena masyarakat beranggapan pemerintah kurang sungguh-sungguh dalam menerapkan syariat Islam di Aceh. Malah, di mata dayah, pergantian kepemimpinan daerah membuat pelaksanaan syariat Islam di Aceh kian tidak punya harapan.

Penjelasan Marzi menjadi menarik dan penting, khususnya setelah pemberitaan media massa awal tahun 2010 ini tentang adanya kelompok yang diduga sebagai teroris, yang kebanyakan berasal dari pulau Jawa, sedang berlatih senjata di Aceh. Sejumlah nama dan institusi yang dipaparkan oleh Marzi dalam buku ini sempat menghiasi berita-berita yang diturunkan seputar penangkapan kelompok yang diduga teroris itu. Fakta ini menyisakan berbagai pertanyaan yang tentu menarik untuk dikembangkan lebih lanjut dalam sebuah agenda riset di masa depan.

Mahdi Syihab mencoba menyajikan sebuah kajian etnografis tentang aksi razia santri dayah di Aceh Utara. Berbeda dengan Marzi yang melihat radikalisme santri dayah sebagai pintu perantara masuknya FPI ke Aceh, Mahdi lebih fokus pada penjelasan etnografis tentang aspek-aspek yang mendorong aksi radikalisme dan intoleransi di kalangan santri dayah. Mahdi tidak hanya menerangkan bagaimana bentuk-bentuk tindakan aksi razia yang dilakukan oleh santri dayah dan apa saja praktek dan perbuatan yang menjadi sasaran aksi tersebut, tetapi juga mencoba menjawab pertanyaan mengapa santri dayah melakukan aksi razia. Meski memiliki beberapa kesamaan tema dengan Marzi, uraian Mahdi lebih terlihat sebagai suatu upaya penjelasan dari dalam tentang radikalisme dalam penegakan syariat Islam di Aceh. Konsep-konsep seperti jihad, *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* menjadi tema sentral yang digunakan Mahdi untuk menjelaskan motivasi di balik aksi razia yang dilakukan oleh santri dayah.

Abidin Nurdin mengkaji lembaga ulama di Aceh, khususnya faktor-faktor yang mendukung tumbuh dan mantapnya peran dan keterlibatan mereka dalam proses legislasi hukum. Abidin menjelaskan bahwa itu semua bermula dari legitimasi historis dan legitimasi sosiologis, yang pada akhirnya mengkristal dalam bentuk legitimasi yuridis sebagaimana diatur dalam peraturan perundang-undangan nasional maupun regional yang mutakhir tentang ulama Aceh. Yang menarik dari tulisan Abidin ini adalah munculnya asosiasi ulama di luar struktur yang diakui secara formal, tetapi memiliki tingkat pengaruh dan legitimasi di tengah masyarakat

yang tidak dapat dipandang sebelah mata. Gejala perubahan dan pergeseran ini jelas merupakan suatu fenomena baru di Aceh. Hingga sejauhmana asosiasi ulama non-formal tersebut berhasil meraih pengaruh yang lebih luas dan menentukan masih harus terus dipantau dan diteliti lebih lanjut lagi. Yang pasti, interaksi di antara berbagai individu ulama Aceh ataupun lembaga ulama di Aceh akan banyak menentukan warna Aceh di masa depan.

Aktor dan Persepsi

Inayatillah mengkaji peranan perempuan dalam lembaga pendidikan tinggi Islam di Aceh serta permasalahan akses dan mobilitas vertikal yang dihadapinya. Ia memilih Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ar-Raniry sebagai sasaran kajiannya, salah satunya, karena ini adalah lembaga pendidikan tinggi Islam yang pertama didirikan di Aceh dan terbaik kualitasnya sampai sekarang. Dalam tulisannya, Inayatillah mencoba menjelaskan beberapa kesenjangan yang terlihat dalam struktur kelembagaan dan fungsi sebagai dosen di antara perempuan dan laki-laki di IAIN Ar-Raniry. Inayatillah menunjukkan bahwa kesenjangan itu terjadi bukan disebabkan oleh kebijakan formal yang berlaku di IAIN Ar-Raniry, tetapi oleh beberapa faktor lainnya yang sebetulnya kurang berhubungan dengan keahlian atau prestasi akademik. Sebagai aktor, sebagian dosen perempuan cenderung bersikap pasif. Selain itu, masih adanya persepsi di antara kalangan masyarakat yang menilai negatif terhadap perempuan aktivis yang dinamis kian membuat kesenjangan jender di lembaga IAIN Ar-Raniry tetap menganga.

Nurchalish Sofyan mengkaji sejumlah faktor yang menyebabkan kultus terhadap individu, karakter tokoh, dan pengaruhnya bagi masyarakat pengikutnya di wilayah sekitar. Dengan mengambil studi kasus pengultusan seorang teungku di Aceh Besar, studi Nurchalish ini mengungkapkan betapa perubahan persepsi telah terjadi di sebagian kalangan masyarakat Aceh justru sesudah bencana gempa bumi dan tsunami tahun 2004. Lebih jauh, kajian

ini bermaksud menunjukkan bahwa teungku adalah aktor utama yang mempunyai posisi dan peran strategis dalam masyarakat Aceh hingga hari ini. Posisi ini terkait erat dengan penguasaannya terhadap pengetahuan agama, khususnya ilmu fikih dan ilmu tasawuf. Dengan kapasitas ilmu yang dimiliki, teungku menjadi patron bagi masyarakatnya dan pola patronase ini lahir seiring dengan lahirnya respon karismatik dari pengikutnya terhadap tokoh agama itu. Hal ini karena tokoh agama tersebut diyakini dapat menjadi mediator antara umat dengan sabda Tuhan sehingga umat menganggap teungku adalah manusia yang keramat dengan segala karismanya.

Nanda Amalia mengkaji perspektif perlindungan perempuan para aparaturnya penegak hukum di Kabupaten Aceh Utara—kepolisian, kejaksaan, dan hakim—dalam menangani kasus-kasus yang melibatkan perempuan, baik sebagai korban maupun pelaku tindak pidana. Secara umum, pertanyaan pokok yang ingin dijawab oleh Nanda adalah (1) apakah aturan hukum Indonesia secara formal telah memberikan perlindungan terhadap perempuan? (2) bagaimanakah kesadaran aparaturnya penegak hukum Aceh Utara terhadap kasus-kasus pelanggaran hukum yang melibatkan perempuan sebagai korban maupun pelaku? Dengan berpedoman pada fungsi hukum sebagai sarana perubahan dan dengan melakukan analisis atas kasus-kasus penegakan hukum yang melibatkan perempuan di Aceh Utara, Nanda berkesimpulan bahwa minimnya aturan yuridis serta lemahnya kesadaran gender aparaturnya penegak hukum telah mengakibatkan rendahnya penegakan hukum yang berperspektif perlindungan perempuan. Dalam hematnya Nanda, diperlukan suatu usaha yang sungguh-sungguh disertai komitmen penuh oleh para penegak hukum untuk menerapkan perspektif perlindungan perempuan sehingga dapat menghapus berbagai praktek-praktek hukum yang menindas posisi perempuan. Dengan segala upaya tersebut, Nanda merasa optimis jika suatu saat perempuan niscaya akan dapat memperoleh jaminan hukum dan keadilan yang hakiki.

Praktek Keagamaan

Tulisan Iskandar Ibrahim menganalisis bagaimana Islam mistik atau praktek suluk yang semula acapkali masih dipersoalkan keberadaannya mulai mendapat tempat di berbagai dayah di pesisir utara Aceh. Sebagai salah satu instrumen tarekat untuk mendekatkan diri kepada Allah, praktek suluk di Aceh sepanjang sejarahnya tidak pernah sepi dari kontroversi. Di satu sisi ada yang mendukung, tetapi di sisi lain ada pula yang menentangnya. Iskandar mengambil lokasi pesisir utara Aceh sebagai wilayah kajiannya karena selama ini daerah tersebut dikenal kuat mempunyai basis fikih yang kental. Iskandar menunjukkan betapa di wilayah ini, khususnya setelah konflik dan pasca-tsunami, praktek suluk mengalami perkembangan yang cukup pesat ditandai dengan berdirinya sejumlah rumah suluk dan dukungan secara terbuka yang diberikan oleh berbagai dayah dan ulama terkemuka di pesisir utara Aceh.

Sehat Ihsan Shadiqin mengkaji aneka ragam pemaknaan subyektif atas kenduri kematian dalam masyarakat Kluet Aceh Selatan. Mengacu pada beberapa tulisan terdahulu tentang perdebatan kelompok modernis dan tradisionalis Islam tentang kenduri yang cenderung berseberangan secara diametral atau hitam-putih, Sehat menengarai bahwa dalam kurun waktu terakhir telah terjadi perubahan yang cukup besar dalam pemaknaan kenduri kematian dalam masyarakat Kluet. Perubahan itu ditandai dengan melunaknya sikap kelompok modernis yang semula merupakan pihak yang sangat menentang tradisi kenduri kematian. Bahkan, Sehat menemukan di tengah masyarakat Kluet adanya sebuah proses sintesis mewujudkan kenduri model baru yang lebih menekankan tanggung jawab sosial dan penyederhanaan proses sehingga lebih ekonomis dan menjauhi praktek sinkretik.

PENUTUP

Dengan merujuk kembali kepada istilah yang digunakan Habermas seperti diuraikan di atas, buku ini dapat dilihat sebagai bentuk emansipasi tentang bagaimana orang Aceh berbicara tentang

dirinya dan membuka lebih lebar lagi ruang interaksi dan komunikasi dengan orang di luar dirinya. Bagi banyak orang dari luar Aceh, mengenal Aceh adalah suatu hal yang tidak mudah, bahkan mengerti dan memahami Aceh adalah perkara yang jauh lebih sulit. Mungkin karena itulah, lebih dari seratus tahun yang lalu, Snouck Hurgronje sendiri sampai-sampai harus menulis dua jilid buku yang sangat tebal tentang Aceh.

Buku ini sejatinya merupakan penjelasan yang diperuntukkan bagi orang luar Aceh yang selama ini dianggap sering merasa ‘kesulitan’ dalam memahami kondisi orang Aceh. Namun, kumpulan tulisan ini bukan hanya penting bagi orang luar Aceh. Malah, buku ini memberi manfaat yang amat besar untuk orang Aceh sendiri dalam melihat dan memahami makna di balik segala dinamika perubahan sosial dan keagamaan yang sedang berlangsung di tengah mereka.

Terakhir, apresiasi yang mendalam dan ungkapan terima kasih yang sangat besar selayaknya dihaturkan kepada ARTI, terutama sejumlah personel yang bertanggung jawab melakukan tugas pengarah dan pelaksana operasional sejak ARTI didirikan pada paruh awal tahun 2007: Michael Leigh, Linda Poskitt, Laura Yoder, Kak Meili, Bang Dirman, Harold Crouch, Eve Warburton, Leena Avonius, dan Bang Dani. Suatu saat kelak, mungkin ARTI hanya akan diketahui tak lebih sebagai sebuah lembaga yang pernah hadir di Aceh pasca-tsunami. Atau bisa saja, lembaga ini hanya terkenang dalam benak sebagian akademisi dan peneliti Aceh yang pernah bersentuhan dengannya. Tapi, berbagai karya dan publikasi ilmiah yang lahir dari kontribusi ARTI di Aceh selama ini, termasuk buku yang ada di tangan pembaca ini, akan terus berada di dalam memori intelektual para sarjana dalam negeri dan mancanegara yang mengkaji Aceh. *Insy Allah!*

April 2010

Arskal Salim & Adlin Sila

Bagian Satu:
Syariat dan Institusi

SYARIAT ISLAM DAN RADIKALISME MASSA: MELACAK JEJAK AWAL KEHADIRAN FPI DI ACEH

OLEH MARZI AFRIKO

PENDAHULUAN

SEJAK AWAL UPAYA PENONJOLAN KEMBALI IDENTITAS ACEH dengan syariat Islam banyak mengalami persoalan. Itu terutama ditandai antara lain oleh tingginya kepentingan politis untuk menyelesaikan konflik Aceh yang berlarut-larut. Dalam menghadapi pemberontakan separatist Gerakan Aceh Merdeka (GAM), pemerintah mencoba mengedepankan syariat Islam sebagai media penyelesaian. Akan tetapi, upaya resolusi konflik melalui jalur agama ini pun gagal. Berhubung sudah resmi ditetapkan pada tahun 2002, pelaksanaan syariat Islam di Aceh sendiri telah dijalankan walau tanpa legitimasi yang bulat dari seluruh masyarakat.

Setelah hampir satu dekade, pelaksanaan syariat Islam di Aceh bergerak semakin jauh dari konsep yang telah dibuat. Dari tengah masyarakat tidak sedikit reaksi ketidakpuasan muncul menanggapi hasil pelaksanaan tersebut. Beberapa kalangan dayah (pesantren tradisional) mulai tampil sangat reaktif mengkritik pemerintah yang, menurut mereka, semakin tidak berpihak kepada kebijakan penerapan syariat Islam yang telah ditetapkan. Mereka bahkan tidak berhenti sampai di situ, sejumlah aksi radikal sepihak dilakukan dalam rangka

memperjuangkan penegakan syariat Islam, termasuk dengan menggunakan cara-cara kekerasan.

Gejala radikalisme massa terkait pelaksanaan syariat Islam ini merupakan hal yang baru terjadi di Aceh. Terlebih bila melihat aktor utama gerakan tersebut adalah jaringan antardayah yang selama ini dikenal sebagai apolitis atau dianggap kurang berpartisipasi luas dalam ranah politik praktis. Pertanyaan menarik sehubungan hal ini adalah mengapa dan bagaimana latar belakang munculnya gerakan semacam itu di kalangan santri dayah? Bagaimana jaringan gerakan tersebut terbentuk pertama kali dan beroperasi? Dilihat dari spektrum yang lebih luas, apakah gerakan tersebut memiliki keterkaitan dengan gelombang Islamisme di Indonesia pasca-kejatuhan rezim Orde Baru, atau tak lebih sebagai reaksi lokal yang menginginkan terulangnya sejarah Aceh dengan kembalinya identitas syariat Islam secara lebih nyata?

Tulisan ini ingin mengajukan argumen bahwa aksi radikalisme tersebut tidak mempunyai keterkaitan langsung dengan romantisisme sejarah dan juga tidak semata-mata berhubungan dengan kemerosotan pelaksanaan dan pengawasan oleh pemerintah dalam implementasi kebijakan syariat Islam di Aceh. Akan tetapi, fenomena radikalisme pelaksanaan syariat Islam di Aceh memiliki hubungan yang kuat dengan pengenalan beberapa kalangan dayah di Aceh dengan konsep jihad yang dikembangkan di bagian tempat lain di Indonesia, atau yang lebih lazim dikenal dengan salafisme jihadis, seperti ditunjukkan oleh gerakan Front Pembela Islam (FPI).

Untuk mendukung argumen itu, tulisan ini akan menyajikan sebuah studi kasus yang terfokus pada dayah Darul Mujahidin dan figur para pengampunya. Di antara semua dayah yang ada di Aceh, dayah Darul Mujahidin ini boleh dibilang sebagai dayah baru yang unik dan fenomenal, karena satu-satunya yang terang-terangan menganut salafisme jihadis. Pengenalan para pemimpin dayah ini dengan tokoh FPI pusat di Jakarta telah mendorong mereka berupaya mendirikan cabang FPI di Aceh pada tahun 2008 lalu.

Setelah menjelaskan topik dan argumen utama di bagian pendahuluan ini, bagian mendatang akan memaparkan bagaimana syariat Islam di Aceh dilaksanakan oleh pemerintah serta respon radikal yang ditunjukkan oleh beberapa kalangan dayah atas hasil pelaksanaan syariat Islam semacam itu. Pada bagian lain, tulisan ini akan membahas secara khusus pertumbuhan dan perkembangan dayah Darul Mujahidin yang menjadi motor utama gerakan radikalisme ini. Selanjutnya sebelum kesimpulan, pendirian FPI di Aceh yang diinisiasi oleh sejumlah figur dayah Darul Mujahidin akan dipaparkan. Bagian terakhir akan mencoba melihat secara analitis dan reflektif bagaimana gerakan radikalisme massa membawa pengaruh bagi tingkat keterlibatan dan tanggung jawab yang diemban oleh masing-masing pihak terkait dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh ke depan.

KEMEROSOTAN SYARIAT ISLAM FORMALISTIK

Proses pemulihan konflik Aceh, salah satunya, dilakukan melalui pengakuan keistimewaan Aceh di bidang keagamaan oleh Undang-undang Nomor 44 tahun 1999.¹ Akan tetapi, sungguhpun telah melibatkan adat dan budaya Aceh untuk menyatukan agama ke dalam tata pemerintahan, berbagai persoalan krusial tetap muncul hingga saat ini. Tampaknya kebijakan ini sejak awal sosialisasinya pada tahun 1999 terlihat sangat lemah. Sehingga merupakan ironi jika dengan dideklarasikannya Aceh untuk melaksanakan syariat Islam, yang terjadi adalah aksi-aksi kekerasan massa yang tak terkendali terhadap para pelaku mesum, judi, dan mabuk-mabukan. Dengan mengutip data insiden yang dikategorikan oleh Forum Peduli HAM Aceh sebagai bentuk pelanggaran hak asasi manusia, Guru Besar IAIN Ar-Raniry, Rusjdi Ali Muhammad, menyimpulkan hal ini sebagai bentuk keteledoran pemerintah dalam menata mekanisme sosialisasi syariat sejak awal.²

Keberpihakan pemerintah Aceh terhadap pelaksanaan syariat Islam berubah-ubah dari waktu ke waktu seiring

bergantinya pemegang kendali kekuasaan eksekutif. Pada awalnya kebijakan formalisasi syariat ini mendapat perhatian besar dari pemerintah, seperti dengan mempercepat pengembangan institusi peradilan agama, kejaksaan, dan kepolisian untuk membantu proses penegakan hukum. Bahkan, lembaga legislatif daerah bekerjasama dengan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) telah mampu menyiapkan empat qanun syariat³ dalam waktu relatif singkat. Akan tetapi, sejak tahun 2007 perlahan-lahan perhatian pemerintah terhadap syariat terus berkurang. Salah satu indikasinya adalah menurunnya produktivitas legislasi oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) untuk memperbarui dan menyempurnakan perangkat hukum tertulis (*qanun* atau peraturan daerah) sebagaimana telah direncanakan sebelumnya.

Menurut Dinas Syariat Islam (DSI), pihaknya telah melakukan proses revisi dan kompilasi empat qanun yang telah ada, ditambah dengan menyusun sebuah draf qanun anti korupsi yang telah didiseminasikan ke berbagai kalangan, termasuk juga merampungkan draf qanun hukum acara pidana Islam (*jinayah*). Akan tetapi hingga tulisan ini selesai, proses legislasi sejumlah draf qanun tersebut belum sepenuhnya tuntas.⁴ Bukan hanya pihak DSI sebagai instansi yang bertanggung jawab dalam melaksanakan kebijakan yang merasa kecewa dengan keadaan ini, tetapi termasuk juga beberapa kalangan dayah yang selama ini sangat mendukung gagasan penegakan syariat Islam di Aceh.

Bagi DSI dan sementara dayah, pelaksanaan syariat Islam di Aceh dinilai tidak lagi berlangsung seperti apa yang dikehendaki sejak awal pencanangannya. Ada berapa hal yang menjadi dasar penilaian mereka seperti itu.

Restrukturisasi Wilayahul Hisbah

Memasuki tahun 2008 pemerintah Aceh mulai mengotak-atik anggaran belanja daerah (APBD) yang berakibat merosotnya pelaksanaan syariat Islam. Atas nama penghematan belanja,

pemerintah melakukan perampangan instansi pemerintahan dengan menggabungkan Wilayatul Hisbah (sebuah unit tugas yang menegakkan peraturan qanun di lapangan) yang selama ini berada di bawah pembinaan langsung DSI ke dalam Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP). Di beberapa tempat seperti kabupaten Bireuen dan Aceh Barat Daya, Wilayatul Hisbah (WH) digabungkan dengan ditambah Badan Pemadam Kebakaran. Dengan perampangan struktur semacam ini, menurut kepala DSI, Ziauddin Ahmad, pemerintah daerah dapat memangkas anggaran belanja sebesar 400 juta per tahun, khusus pada level provinsi saja. Belum lagi bila restrukturisasi di kabupaten dan kota lainnya di Aceh dimasukkan dalam hitungan.

Kebijakan restrukturisasi WH semacam itu menimbulkan silang pendapat yang tajam. Meskipun restrukturisasi ini diakui buruk dilihat dari sisi semangat awal yang telah dibangun, sejumlah pihak menerimanya karena dapat mempercepat kenaikan status aparat WH dari pegawai kontrak menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS). Selain itu, tugas sosialisasi syariat dapat disejalkan dengan tugas harian Satpol PP.⁵ Akan tetapi, bagi personel WH sendiri restrukturisasi kelembagaan membawa persoalan besar, karena mereka menilai Tugas Pokok dan Fungsi (TUPOKSI) Satpol PP dan WH berbeda, termasuk soal pencitraan. Personel WH memiliki latar belakang pendidikan keagamaan dibandingkan dengan personel Satpol PP yang berasal dari kalangan pendidikan umum. Ada sebuah ungkapan yang sungguh menggambarkan keadaan kontras ini: “bagaimana WH akan menertibkan cara berpakaian personel Satpol PP perempuan yang ketat menyerupai laki-laki...?”⁶ Karena itu, tidak mengherankan jika ada seorang tokoh gerakan muda dari dayah Paya Pasii yang merasa kecewa atas kebijakan restrukturisasi ini. Tgk. Ishak dan beberapa rekannya selama ini merasa membantu pemerintah dengan turun ke jalan bersama santri menggelar dakwah bahkan *sweeping* terhadap masyarakat yang melanggar syariat di seputaran kabupaten Aceh Timur sangat menginginkan penguatan institusi WH dalam

menjalankan tugas, bahkan juga menentang praktek restrukturisasi yang sedang berlangsung. Ia menyatakan, “Jika seperti ini maka kondisi WH akan selalu ibarat *Syakkhash* (orang-orangan sawah). Walaupun mereka ada, tapi kemaksiatan tetap saja merajalela...” Menyikapi realitas ini, Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) kabupaten Aceh Utara dengan kebijakannya sendiri memandang lebih baik untuk tetap mempertahankan WH berada di bawah DSI. Mereka menilai kebijakan restrukturisasi tersebut hanya akan memperlemah peran WH sebagai ujung tombak pelaksanaan syariat Islam di lapangan.⁷

Delegitimasi Mahkamah Syar'iyah

Kemerosotan pelaksanaan syariat Islam juga tampak dengan melemahnya legitimasi Mahkamah Syar'iyah dalam menyelesaikan perkara pelanggaran syariat Islam yang menjadi bagian dari wilayah yurisdiksi mereka. Banyak kasus pelanggaran qanun yang terjadi kemudian hilang di tengah jalan (tidak sampai diadili oleh Mahkamah Syar'iyah). Jika penyebab hal ini adalah karena aparat WH berupaya mendamaikan atau menyelesaikan pelanggaran syariat secara adat mungkin masih dapat diterima sebagai wujud pluralisme hukum di Indonesia. Akan tetapi, Mahkamah Syar'iyah sulit menerima kenyataan jika ada oknum pejabat yang berupaya menghalangi atau menggagalkan proses hukum yang sedang berjalan. Kasus gagalnya pelaksanaan eksekusi Ketua Pengadilan Negeri Sabang pada April 2007 lalu yang didakwa melakukan khalwat merupakan satu bukti betapa segenap jajaran institusi penegak hukum di Aceh belum satu suara. Tersangka yang sudah sah mendapat hukuman “keburu” dibangkupanjangkan ke Pengadilan Tinggi Negeri Banda Aceh sebelum akhirnya dipindahtugaskan ke Jogjakarta. Pihak kejaksaan menganggap khalwat merupakan pelanggaran ringan dengan hukuman tidak mencapai empat tahun sehingga tidak dapat ditahan. Selain itu, KUHAP sejauh ini tidak mengatur tentang penahanan terdakwa dalam kasus khalwat sehingga pelaku bebas untuk pergi ke

mana-mana saat menanti proses tarik ulur yang memakan waktu akibat ketidaksanggupan pihak DSI kota Sabang menyediakan biaya pelaksanaan hukuman cambuk yang akan menghabiskan 30 juta rupiah.⁸

Minimnya Jaminan Perlindungan

Dilihat dari sudut pandang prosedur dan proses implementasi hukum, protes sebagian masyarakat bermunculan akibat minimnya jaminan perlindungan dan pengayoman yang diberikan aparat WH bagi mereka. Lebih khusus, tindak-tanduk penegakan hukum oleh beberapa personel WH kurang sesuai dengan harapan mereka. Sebagian anggota WH, misalnya, tidak dapat mengontrol emosi, bahkan melakukan sesuatu yang cenderung membuka kesempatan bentrok fisik dengan masyarakat yang mereka tegur atau yang akan mereka tangkap. Walhasil, wajah penegakan syariat Islam yang ditampilkan di lapangan pun semakin menyeramkan, bahkan tidak disenangi oleh masyarakat.⁹

Kebijakan Berbeda

Segala problematika dan kerumitan dalam pelaksanaan syariat seperti dipaparkan di atas semakin diperburuk oleh perbedaan persepsi dan kebijakan yang terdapat di antara pemerintahan Aceh baru yang dipimpin oleh Irwandi Yusuf dan Muhammad Nazar dengan pemerintahan sebelumnya. Figur pimpinan pemerintahan Aceh yang berasal dari tokoh pergerakan separatis GAM dan aktivis mahasiswa pro-referendum ini menunjukkan ketidaksepakatan mereka dengan konsep syariat Islam formalistik yang telah dirancang dan ditetapkan sebelumnya. Menurut salah satu sumber informasi yang diperoleh penulis, gubernur Irwandi dalam beberapa kesempatan menghimbau agar dinas-dinas terkait supaya mencari jalan keluar, terutama meminimalisir pelaksanaan hukuman cambuk guna menjamin kerjasama dunia internasional dengan Aceh.¹⁰ Pada kesempatan lain, gubernur Irwandi

menyatakan lebih tegas sikap ketidaksetujuannya atas program legislasi daerah yang akan memproduksi qanun bernuansa syariat, sebagaimana dikutip dalam wawancara eksklusif oleh salah satu tabloid lokal di Aceh, berikut kutipan hasil wawancaranya;

“... Menurut saya syariat Islam di Aceh hari ini bukan syariat Islam, syariat Islam bukan masalah hukuman atau labelisasi. Syariat Islam harus dilakukan sesuai dengan syariat, tidak hanya melihat satu segi saja. Dalam syariat Islam, memberdayakan ekonomi adalah syariat, membuat orang jadi jujur, meningkatkan kesejahteraan, kesehatan itu adalah inti dari syariat. Hukuman-hukuman itu adalah untuk menghilangkan penyakit-penyakit itu semua. Tidak masuk akal apabila dalam masyarakat yang masih banyak persoalan ekonomi, pemerintah belum adil, kemakmuran belum ada, lapangan kerja masih terbatas, lalu ada hukuman potong tangan untuk pencuri, saya sangat tidak setuju, saya sudah kasih pernyataan akan saya coret qanun itu...”¹¹

Persepsi, sikap, dan pernyataan pemerintah Aceh itu memperlihatkan betapa kebijakan politik penerapan syariat Islam di Aceh mengalami perubahan yang dramatis. Pada fase pemerintahan gubernur Abdullah Puteh (2000-2003) hingga masa bakti pejabat sementara (Pjs) gubernur Azwar Abubakar berakhir pada awal tahun 2007, syariat Islam formalistik masih mendapat dukungan dan upaya penguatan. Di masa Pjs gubernur Azwar Abubakar, misalnya, pemerintah daerah bahkan pernah mengeluarkan Peraturan Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 tahun 2005 Tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Uqubat Cambuk. Ini jelas adalah sebuah insiatif gubernur yang merupakan terobosan hukum di tengah belum tersedianya hukum acara jinayah yang diharapkan dapat mengatur prosesi pelaksanaan hukuman cambuk.

Namun, dengan keberhasilan para mantan GAM menduduki kursi eksekutif daerah baik pada tingkat provinsi dan di 9 kabupaten dan kota di Aceh pada pemilihan kepala daerah

langsung yang diadakan dalam beberapa waktu berbeda (tanggal 11 Desember 2006 dan tahun 2007 dan 2008), kesinambungan pelaksanaan syariat Islam di Aceh mungkin menjadi tidak seperti yang semula diharapkan. Tampuk pemerintahan Aceh baru pasca-perdamaian yang digenggam pasangan Irwandi Yusuf dan Muhammad Nazar hampir sama sekali tidak menelorkan suatu kebijakan inovatif sebagai upaya menyempurnakan peraturan atau qanun syariat Islam yang telah ada.

Kondisi politik semacam inilah kemudian membuat persoalan kemerosotan pelaksanaan syariat Islam menjadi melebar. Bagi kalangan yang memperjuangkan penegakan syariat Islam di Aceh, kedok wajah mantan GAM yang sebenarnya menjadi terbuka dengan jelas di hadapan mereka. Kalangan dayah, terutama dari golongan muda, melihat bahwa ide-ide sekularisasi sedang dimainkan oleh “pemerintah GAM” saat ini, sehingga ada satu pernyataan menarik, bahwa “...pemerintahan sekuler memang lebih baik untuk ekonomi, tapi akhlak dan akidah masyarakat hancur lebur...”¹² Perseberangan pendapat semacam ini sedemikian jauh kian runcing sehingga hubungan antara mantan GAM yang kini berada di pemerintahan dengan kalangan dayah menjadi renggang. Maka tidak heran jika muncul aksi-aksi kekerasan oleh sebagian dayah yang menuntut pemerintah agar kembali memperkuat pelaksanaan syariat demi terjaganya moral dan akhlak masyarakat dari berbagai bentuk kerusakan. Beberapa tokoh muda dayah memandang keniscayaan aksi-aksi radikal ini sebagai cara mereka mencoba membantu pemerintah yang dianggapnya tidak mampu membenahi persoalan kemerosotan penegakan syariat Islam di Aceh.

BERUBAHNYA KONSTELASI HUBUNGAN

Setahun setelah roda pemerintahan Irwandi dan Nazar bergulir, muncul desakan dari kalangan dayah yang menuntut pemerintahan ini agar lebih serius untuk menjalankan syariat

Islam. Desakan ini seolah-olah menuntut pemerintah merealisasikan janji mereka untuk menjalankan syariat Islam di Aceh. “Zikir Akbar” di Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh tanggal 27 Januari 2008 merupakan momentum dan arena bagi kalangan dayah untuk mendesak gubernur Irwandi menyatakan ulang komitmennya tentang penegakan syariat Islam di Aceh. Meski gubernur Irwandi mengelak dan akhirnya tidak hadir pada acara itu,¹³ kalangan dayah berhasil menghimpun tak kurang dari 10.000 santri dan guru dari berbagai dayah di wilayah Aceh untuk mendesak pelaksanaan syariat Islam yang lebih baik di tangan para mantan GAM, terutama karena mereka merasa telah memberikan dukungan penuh terhadap pencalonan Irwandi dan Nazar pada Pilkada Aceh 2006.¹⁴

Dalam pandangan sebagian dayah, GAM pada masa konflik adalah gerakan *islamistis* yang di dalamnya kekuatan dayah terwakili dan terakomodasi dengan baik. Jabatan-jabatan penting di dalam struktur pemerintahan GAM, seperti *qadhi*, *khatib*, dan *Imeum* umumnya dipegang oleh kalangan dayah. Harus diakui bahwa dayah merupakan simpatisan besar GAM sehingga banyak hubungan perjuangan yang terjalin selama konflik, seperti pembaiatan/ikrar menjadi anggota GAM, basis perlindungan, hingga penggalangan kekuatan. Bahkan setelah konflik selesai, dayah turut membantu elite GAM dalam menyusun strategi politik khususnya untuk memenangkan sebagian besar pemilihan langsung kepala daerah.

Akan tetapi, setelah perdamaian ini pula konstelasi hubungan tersebut mulai berubah. Berangsur-angsur kalangan dayah mulai melihat dan mengetahui ideologi GAM yang sebenarnya bahwa pemerintahan Islam bukanlah merupakan misi utama. Pasca-perdamaian, para mantan GAM yang tergabung dalam wadah Komite Peralihan Aceh (KPA) memang terlihat lebih sibuk mengurus persoalan ekonomi dan politik (Aspinall 2007), sehingga yang lebih menonjol adalah perebutan kekuasaan dan sumber daya ekonomi.

Di pesisir timur Aceh ketegangan antara pihak yang lebih

mengutamakan persoalan ekonomi politik dan pihak lainnya yang menghendaki diprioritaskannya urusan agama lebih terasa intensitasnya dan lebih terbuka mengingat kawasan itu memiliki banyak mantan pejuang GAM, bahkan lebih senior sebagai generasi penerus/keturunan orang tua mereka yang juga pejuang DI/TII. Mereka ini umumnya tidak senang dengan perilaku sebagian besar KPA yang mementingkan urusan ekonomi dan politik. Mereka cenderung memiliki komitmen pelaksanaan syariat yang baik, tetapi kalangan ini sayangnya tidak memiliki akses politik yang memadai. Bahkan, sebagian di antara mereka memang tidak tertarik sama sekali dengan urusan politik.

Salah seorang tokoh muda dayah dari Bireuen, Tgk. Nasruddin, menyatakan kekecewaan dan kekesalannya terhadap komitmen pemerintahan Irwandi dan Nazar dalam proses pelaksanaan syariat. Menurut Tgk. Nasruddin yang dulu adalah seorang simpatisan GAM yang aktif dalam jaringan gerakan santri ini, para mantan GAM telah mengkhianati perjuangan untuk mendirikan syariat Islam di Aceh, yang sebelumnya mereka telah ikrarkan dalam lafal baiat (sumpah) anggota GAM saat seseorang pertama-tama menyatakan diri bergabung dengan gerakan itu. Beberapa substansi yang tercantum dalam ikrar baiat tersebut menekankan betapa perjuangan GAM adalah untuk menegakkan syariat di Aceh.¹⁵

Dari penggalan kalimat baiat GAM itu, seseorang tidak hanya dapat melihat benang merah hubungan antara ideologi GAM dengan keberlanjutan perjuangan Darul Islam di Aceh pada dekade 1950-an, tetapi juga akan dapat mengukur seberapa besar cita-cita islamis yang mengisi konfigurasi perjuangan pemberontakan GAM itu sendiri. Namun, teks ikrar sumpah itu secara utuh, sayangnya, tidak terdokumentasikan dengan baik, bahkan sekalipun oleh mereka orang-orang yang terlibat langsung dalam proses pembaiatan itu sendiri.¹⁶ Padahal, sebagai referensi sejarah, teks ikrar baiat itu dapat membantu untuk melihat bagaimana keterlibatan dayah dan ulama secara praktis di dalam gerakan separatis, dan sekaligus

melengkapi literatur tentang ulama dan dayah Aceh yang pada umumnya lebih melihat kiprah mereka dari luar gerakan, terutama dalam pendidikan dan penyelesaian konflik Aceh yang bekerjasama dengan pemerintah.¹⁷

Faksionalisasi

Pada tahun 2007, faksionalisasi yang cukup kuat di tubuh GAM mulai kelihatan terutama antara kubu yang anti terhadap MoU dengan mereka yang pro kepada MoU. Salah satu kasus yang mencuat ke permukaan akibat faksionalisasi ini adalah peristiwa pembunuhan Tgk Badruddin, di desa Riseh, Kecamatan Sawang, Aceh Utara. Tgk Badruddin disebut-sebut memimpin sepasukan mantan GAM yang anti terhadap MoU Helsinki dengan nama “pasukan peudeung” (pasukan pedang). Di *balee semeubuet* (balai pengajian) yang dia miliki, Tgk Badruddin bersama kelompoknya terus melakukan kajian perjuangan masyarakat Aceh yang dianggapnya belum berhasil sebelum Aceh berpisah dari Indonesia. Kelompok ini bahkan juga identik dengan kelompok pengajian *dayah*, di mana landasan perjuangan mereka berkeinginan untuk membebaskan Aceh untuk mendirikan negara Islam. Namun sayangnya konflik antara salah satu sayap radikal GAM ini dengan kelompok KPA setempat membuat Tgk. Badruddin tewas terbunuh di tangan salah seorang anggota KPA, yaitu Tgk. Husaini. Tgk. Husaini sendiri pada akhirnya juga meninggal dalam tahanan Kepolisian Bireuen.¹⁸

Faksionalisasi ini mungkin tepat digambarkan sebagai bentuk benturan ideologi sebagaimana yang juga pernah disimpulkan oleh Greg Fealy (2007) dalam kajiannya tentang akar-akar terbentuknya gerakan Islam radikalisme dari Timur Tengah ke Asia Tenggara. Dalam bingkai faksionalisasi ini, mantan GAM dari sayap kalangan dayah mempunyai pandangan bahwa satu-satunya cara untuk mengembalikan identitas keislaman di Aceh hanyalah dengan mendorong pemerintahan transisi yang dipimpin oleh GAM ini untuk tetap konsekuen dalam mengimplementasikan pelaksanaan syariat

Islam. Sementara, bagi pemerintah yang didominasi oleh mantan GAM dari sayap non-dayah, ide tersebut bukanlah jalan yang terbaik untuk saat ini. Benturan ideologis semacam inilah yang terus mewarnai pemerintahan sipil pasca-perdamaian di Aceh.

Pemerintahan Aceh yang dikuasai oleh mantan GAM itu jelas membuat kecewa kalangan dayah. Kalangan dayah tersebut mulai mengklaim bahwa Hasan Tiro, tokoh utama pendiri GAM, memiliki pemikiran sekuler dan beristrikan seorang Yahudi. Kepulangannya ke Aceh pada bulan November 2008 yang lalu tidak lagi dipandang sebagai sosok seorang Aceh. Hasan Tiro dianggap tidak lagi menghargai adat istiadat Aceh. Dia mengenakan jas ala Eropa, bukan pakaian adat kebesaran Aceh. Hasan Tiro juga tidak menghormati ulama, karena dia tidak punya waktu berkunjung ke dayah-dayah.¹⁹ Diskusi ini memang sangat ideologis, sehingga secara objektif dalam beberapa literatur sebelumnya juga telah diakui bahwa GAM bukanlah suatu gerakan islamis sebagaimana yang sering dihubungkan sebagai keberlanjutan perjuangan DI/TII,²⁰ sehingga cara pandang mereka terhadap posisi syariat Islam berbeda dengan kelompok islamis umumnya yang meletakkan Islam sebagai alat sekaligus tujuan pemerintahan.

Semua perkembangan ini mendorong kalangan dayah untuk menyusun pola penegakan syariat Islam sesuai yang mereka pahami sendiri. Terlebih sepanjang tahun 2007, kalangan dayah merasakan kemerosotan peran pemerintah yang luar biasa dalam penegakan syariat Islam, sehingga menurut mereka sudah saatnya para santri mengambil alih tugas penegakan *amar ma'ruf nahi munkar* dengan memberantas kemaksiatan di berbagai tempat.²¹

AKSI RADIKAL SANTRI DAYAH

Dayah merupakan salah satu lembaga pendidikan keislaman yang terbilang tua di Aceh. Banyak ulama karismatik yang lahir dari *dayah*. Penghormatan masyarakat Aceh kepada dayah

sebagai institusi dipengaruhi oleh figur ketokohan seorang pimpinannya. Walaupun sekian lama waktu sudah berjalan, identitas *dayah* Aceh sebagai penerus faham *ahlussunnah wa al-jama'ah* dengan pengajaran *fiqh syafi'iyah*-nya ternyata tidak mudah hilang dilekang zaman. Dayah di Aceh juga dikenal dengan sikap apolitisnya. Maka, seorang ulama dayah selalu memposisikan diri sebagai tempat bertanya bagi pemerintah (*umara*). Ada adagium bahwa “*pemerintah jak seutot ulama u dayah*” [pemerintahlah yang seharusnya datang menemui ulama ke dayah] yang dituntut untuk terus dipertahankan.²² Menurut Tgk. Saifannur, yang juga seorang tokoh penting dari gerakan yang akan dijelaskan ini, bahwa identitas ini masih kuat tertanam di kalangan dayah, sehingga kegagalan pemerintah memelihara tegaknya syariat menjadi perhatian utama bagi kalangan dayah. Adagium ini ingin menjamin agar dayah tidak terkontaminasi oleh urusan politik yang akan meruntuhkan kredibilitas dayah secara keseluruhan. Bahkan ulama bisa mengintervensi pemerintah jika memang kebijakan mereka tidak sejalan dengan apa yang dipahami pihak dayah.

Oleh karena itu, kalangan dayah tampaknya tidak dapat lagi menutup mata menyaksikan implementasi syariat Islam yang cenderung menurun di tangan pemerintah dan persoalan moral yang terus merosot dalam masyarakat. Secara internal, sikap keprihatinan itu mula-mula disampaikan pimpinan *dayah* (*Abu/Abati*) kepada para guru (*Guree*), kemudian dilanjutkan kepada santri. Secara khusus, hal tersebut diamanahkan *Abu* kepada *Guree-guree* yang masih mengaji (*jak buet*) beberapa pelajaran pendalaman/khusus kepada *Abu*.²³ Lebih luas, *Abu* dan para *Guree* juga menyampaikan ini kepada masyarakat melalui mimbar khutbah, ceramah, dan berbagai pengajian. Seruan untuk “berpegang teguh kepada agama Allah” dan keyakinan kepada pengalaman empiris bahwa Allah akan mendatangkan cobaan kepada ummat-Nya yang keji dan munkar menjadi tema-tema khusus yang sering disampaikan kalangan dayah menanggapi kondisi merosotnya penerapan syariat Islam. Atas dasar inilah maka gerakan *nahi munkar*

(mencegah kemunkaran) mereka anggap lebih penting dari pada upaya *amar ma'ruf* (menyeru pada kebaikan) yang selama ini sudah banyak dilakukan.

Sebagai reaksi menyikapi pesan dari para *Abu* dan *Guree* sebelumnya, dengan relatif cepat santri membentuk gerakan dakwah "*amar ma'ruf nahi munkar*". Adalah santri dayah Paya Pasii di bawah pimpinan Tgk. Ishak yang lebih dahulu melakukan pembentukan gerakan ini. Secara reguler sehari dalam seminggu dayah ini melakukan "dakwah perbaikan akhlak masyarakat" di jalan raya Medan – Banda Aceh, dengan memberi nasihat dan teguran kepada masyarakat yang, menurut mereka, terlihat melanggar aturan syariat dari sisi pergaulan dan berpakaian. Berita aktivitas dakwah semacam ini sampai ke telinga Abati Babah Buloh yang berada di kecamatan Sawang, Aceh Utara, yang kemudian tertarik untuk berkunjung dan bersilaturahmi ke Paya Pasii. Kepada Abu Paya Pasii, Abati Babah Buloh mengaku bahwa aktivitas dakwah perbaikan akhlak masyarakat seperti itu membuat diri beliau sangat bangga dan mendorong dirinya datang untuk "*jak seutot lumpo*" (datang menemui mimpinya) ke sana. Pasca-kunjungan itu, ia menunjuk salah seorang *guree* di dayah Babah Buloh, Tgk. Jalaluddin, yang tidak lain juga menantunya sendiri, untuk membangun koordinasi dan melakukan aksi serupa bersama santri-santri lainnya di Aceh Utara. Tak lama, aksi *sweeping* busana dan pergaulan pun mulai dilakukan di jalan poros wilayah Aceh Utara hingga merambat ke tempat-tempat hiburan dan rekreasi lainnya.

Jaringan Aksi

Aksi ini kemudian semakin membesar dan membentuk jaringan yang kuat melibatkan beberapa dayah di sepanjang pesisir pantai timur Aceh, mulai dari Kabupaten Bireuen, Aceh Utara, Lhokseumawe, dan Aceh Timur, bahkan Banda Aceh dan Aceh Besar. Meski demikian, sepanjang tahun 2007 sebagian besar aksi didominasi oleh santri dayah di Aceh Utara.

Ada dua faktor yang membuat jaringan aksi ini menjadi kuat.

Pertama, kekuatan jaringan diikat oleh rasa *ukhuwah* (persaudaraan) antarsantri yang sangat tinggi. Suatu insiden yang terjadi antara para santri dan anggota KPA di Simpang Kandang, Lhokseumawe, tanggal 15 Juli 2007 kiranya bisa ditunjuk sebagai fakta kuatnya jaringan aksi ini.²⁴ Selain Zikir Akbar di Banda Aceh tahun 2008, itu adalah aksi terbesar santri yang pernah terjadi hingga saat ini. Dalam aksi tersebut, santri menuntut pertanggungjawaban atas pemukulan yang dilakukan oleh sekalian anggota KPA terhadap rombongan dakwah Tgk. Muslim At-Thahiriy dengan para santrinya.

Insiden ini pada mulanya berawal dari perang mulut yang terjadi antara rombongan dakwah Tgk. Muslim At-Thahiriy dengan salah seorang pemilik kafe setempat yang notabene juga merupakan anggota KPA. Karena merasa tidak senang, pemilik kafe selanjutnya mengajak sekelompok anggota KPA untuk melakukan penghadangan dan pemukulan terhadap rombongan santri yang hendak pulang menuju kota Lhokseumawe. Dalam insiden ini dua orang santri terluka sehingga harus mendapat perawatan di rumah sakit, dan sebagian besar lainnya diamankan oleh pihak Mapolresta Lhokseumawe guna menghindari meluasnya kerusuhan. Setelah insiden tersebut, para santri lainnya menelpon dan mengirim SMS kepada santris-santri dayah lainnya di berbagai kabupaten, yang isinya berupa panggilan untuk membantu saudara (*tulong syedara*). Demi menerima kabar pemukulan itu, rombongan para santri dari Aceh Timur, Bireuen, Pidie, dan Aceh Utara segera bersiap dan berangkat menuju Lhokseumawe. Sejak pukul 11 malam mereka telah berkumpul di depan kantor Mapolresta Lhokseumawe menuntut pembebasan rekan mereka yang sedang diamankan. Sekitar pukul dua pagi, para santri bergerak mendatangi kafe di mana insiden perang mulut awalnya terjadi antara Tgk. Muslim At-Thahiriy dan pemilik kafe. Di kafe ini, mereka disambut oleh pemilik kafe dengan parang (golok) sehingga bentrokan pun tak terhindarkan. Akhir dari ujung bentrokan ini adalah hancurnya kafe. Insiden ini kemudian

terpaksa diselesaikan oleh pihak KPA wilayah Aceh Utara dengan membayar ganti rugi pengobatan para korban kekerasan di Simpang Kandang tersebut sebesar 20 juta rupiah.²⁵

Fanatisme adalah faktor kedua yang turut memperkuat solidaritas jaringan dan gerakan aksi ini. Fanatisme itu lahir dari suatu kesamaan pandangan tentang ibadah jihad yang sangat tinggi dan paling besar di sisi Tuhan. Dalam konteks penerapan syariat Islam, jihad yang dimaksud adalah dakwah *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Kesamaan pandangan mereka terlihat dalam menginterpretasikan secara literal pesan hadits: “*man ra'a minkum munkaran, fa al-yughayyiru biyadihi...*” (*Barangsiapa yang melihat kemunkaran, maka hendaklah ia mencegahnya dengan tangannya...*) yang diinterpretasikan sebagai landasan kewajiban dakwah *amar ma'ruf* walaupun harus dengan menggunakan cara-cara kekerasan, apalagi di ujung hadits ini disebutkan “*...fa'in lam yasthathi` fa bi qalbihi fahuwa adh`afu al-imân...*” (*barang siapa yang tidak sanggup maka cukuplah di dalam hati dan itu selemah-lemah iman*) yang dengan sendirinya membuat mereka tidak ingin terlihat sebagai manusia yang lemah di hadapan Tuhan.²⁶ Selain itu, gerakan ini juga menganggap penting untuk menanamkan kecurigaan terhadap musuh Islam. Ayat Qur'an; “*lan tardha`anka al-yahudu walâ al-nashâra hattâ tattabi`a millatahum...*” (*kaum Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah puas sehingga kamu mengikuti agama mereka*) sering dijadikan alasan untuk mewaspadaai misi kristenisasi dan bahaya sekularisasi yang akan terjadi di Aceh. Pesan-pesan religi inilah yang menantang mereka agar tidak menjadi manusia yang rendah di depan Allah karena mendiamkan setiap kemunkaran yang terjadi.²⁷

Target dan Sasaran Aksi

Ada sejumlah lokasi, keadaan tertentu, dan orang-orang yang menjadi sasaran dan target kalangan dayah dalam melaksanakan jihad penegakan syariat. Jika dirunut dari awal, aksi-aksi memberantas kemaksiatan ini terutama terjadi di Aceh Utara

dan Kota Lhokseumawe. Sasaran penting yang menjadi fokus aksi, yaitu jalan raya atau tempat lalu lalang orang, pasar malam atau arena hiburan, daerah wisata dan rekreasi, acara pesta, pinggir laut, dan tempat-tempat yang biasa “bercampurnya” laki-laki dan perempuan dengan bebas.

Tgk. Jalaluddin mengakui pernah memimpin beberapa kali aksi dalam skala besar dan kecil di wilayah ini. Pertama, *sweeping* busana yang dilakukan mulai dari jalan kecamatan hingga jalan provinsi Medan – Banda Aceh. Kedua, mobilisasi santri untuk menggagalkan penggunaan *keyboard* dan nyanyian pada acara perpisahan siswa SMAN 1 Dewantara. Hal demikian juga diakui oleh Tgk. Muslim At-Thahiry. Selain memimpin aksi yang berakhir bentrok di Bukit Rata, Tgk. Muslim bersama Tgk. Jalaluddin memobilisasi santri untuk melakukan aksi penertiban maksiat di Pantai Rancong 23 April 2007 dan Pantai Hagu dan Ujong Blang pada tanggal 26 Juni 2006. Lokasi-lokasi wisata ini berada di wilayah kota Lhokseumawe. Aksi serupa juga dilakukan oleh santri dayah Paya Pasii di lokasi lainnya, seperti pantai Kuala Beukah dan Kuala Peureulak, yang kerap didatangi banyak orang termasuk siswa-siswi.

Salah satu aksi dengan sasaran pasar malam terjadi pada tanggal 19 November 2008. Dengan menghadirkan kekuatan yang sangat solid yang terdiri dari lebih 500-an santri, kalangan dayah berhasil menutup arena pasar malam Krueng Geukueh. Bagi mereka, aksi ini bukan hanya merupakan jihad dalam menegakkan syariat, tetapi sekaligus juga untuk membantu pemerintah, terutama Wilayatul Hisbah (WH), melaksanakan tugasnya, yang mereka lihat tidak mampu mengatasi persoalan di lapangan. Duduk ceritanya diawali saat Tgk. H. Saifannur, selaku pimpinan balai pengajian yang lokasinya langsung berada di samping lapangan bola tempat diadakannya pasar malam, terlebih dahulu telah meminta WH untuk menertibkannya. Ada tiga alasan yang disampaikan Tgk. Saifannur kepada WH. Pertama, izin pasar malam itu, sebagaimana dikeluarkan oleh MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama), hanya diberikan hingga pukul 16.00 WIB sore.

Kedua, pasar malam itu menyediakan permainan dalam bentuk perjudian. Dan ketiga, aktivitas pasar malam yang berlanjut melewati waktu izinya akan melalaikan anak-anak untuk belajar di malam hari.

Sesungguhnya WH sudah melakukan peneguran. Akan tetapi, teguran WH itu tidak diindahkan oleh Edi Dansyah sebagai penyelenggara (Koperasi Ade'e Beurata). Oleh karena itu, mengetahui pihak penyelenggara pasar malam tidak menggubris teguran WH, Tgk. H. Saifannur lalu menggunakan jaringan aksi santri dengan mengabarkan hal ini kepada Teungku Muslim At-Thahiry dan Tgk. Jalaluddin via telepon. Maka, keesokan harinya tidak kurang 800 santri dari berbagai dayah datang berkumpul di Mesjid Bujang Salim, Krueng Geukueh, sejak sore hari. Di mesjid itu mulailah santri melakukan zikir dan doa bersama, hingga saat mereka selesai melaksanakan shalat Maghrib barulah rombongan jaringan aksi bergerak masuk ke arena pasar malam. Tak pelak, keributan pun terjadi dan sebagian aset milik pengelola pasar malam tersebut turut terbakar dalam aksi itu.²⁸

Figur Pimpinan dan Strategi Aksi

Dinilai dari tokoh pimpinannya, gerakan santri ini lebih banyak dimotori orang-orang muda, terutama oleh kalangan *guree*. Hal ini mungkin dapat dilihat sebagai bentuk dari kegelisahan kaum muda di Aceh terhadap kondisi sosial-keagamaan yang sedang terjadi. *Abu/Abati* setiap dayah biasanya menunjuk salah seorang *guree* yang dianggap mapan untuk mengkoordinasi dan memobilisasi para santri, termasuk memiliki komunikasi yang baik dengan jaringan di dayah-dayah lainnya. Sebagai contoh, ketika melakukan mobilisasi santri, Abati Babah Buloh menunjuk Tgk. Jalaluddin; dan Abu Paya Pasi menunjuk Tgk. Ishak. Akan tetapi, hal ini tidak terlihat pada kasus mobilisasi santri dayah Darul Mujahidin yang dipimpin langsung oleh Tgk. Muslim At-Thahiry selaku orang muda yang berhasil mendirikan dan menjadi pimpinan dayahnya sendiri.

Dari sisi aksi, gerakan santri ini memilih model yang sama seperti aksi Front Pembela Islam (FPI) di Jakarta sebagaimana yang terlihat dalam tayangan berbagai media visual dan cetak. Gerakan santri Aceh ini juga mahir memanfaatkan peluang hukum yang lemah dalam mengontrol aksi-aksi massal seperti ini. Biasanya pihak dayah memiliki orang-orang yang mereka kenal sebagai aparat WH, sehingga komunikasi mereka untuk melakukan aksi lebih terbuka. Meski WH telah mengetahui akan terjadi aksi santri, namun mereka tidak berupaya meredam, termasuk pihak kepolisian sendiri. Bagi aparat WH, yang umumnya memiliki pandangan yang sama bahkan di antara mereka juga berlatar belakang pendidikan dayah sehingga memiliki hubungan emosional yang kuat dengan dayah, aksi para santri itu dianggap penting dan dengan sendirinya mereka pun tidak berbuat apa-apa untuk mencegahnya.²⁹ Sebagai aparat penegak hukum yang diharapkan melakukan tindakan hukum, pihak kepolisian dalam hal ini juga dilematis. Dalam insiden Buket Rata dan pasar malam Krueng Geukueh, misalnya, mereka hanya tampil sebagai penengah. Kalaupun aparat polisi mengambil tindakan, hal itu tak lebih hanya untuk mengamankan situasi kuatir bila ada kerusuhan yang dapat berdampak luas, sebagaimana saat beberapa santri dibawa ke Mapolres Lhokseumawe.³⁰

Selain itu, gerakan santri ini juga memanfaatkan koneksitas mereka dengan pihak MPU kabupaten. Misalnya, Tgk. Jalaluddin melakukan pembicaraan langsung dengan Abu Mustafa Paloh Gadeng (salah seorang anggota MPU Aceh Utara) untuk mendapatkan jaminan keamanan dari pihak Kapolsek setempat saat melakukan aksi ke SMU 1 Dewantara.³¹ Strategi gerakan aksi tidak hanya sebatas itu. Dengan menunjukkan status dirinya sebagai salah seorang anggota MPU kota Lhokseumawe, Tgk. Muslim At-Thahiry dengan mudah meyakinkan dan meraih dukungan dari pihak pemerintah daerah bagi gerakan dan aksi santri ini. Sebuah kasus kiranya menarik untuk diilustrasikan di sini. Sebelum meminta MPU mengambil tindakan terhadap acara joget/*keyboard* pada *event* pameran

North Expo yang berlangsung Desember 2008 lalu, Tgk. Muslim At-Thahiry bersama beberapa santri mula-mula mendatangi dan mengambil rekaman video acara pada pameran itu dengan menggunakan HP-nya. Dalam rapat MPU, video rekaman itu dipertunjukkan sehingga membuat MPU yakin terjadi pelanggaran syariat Islam dan akhirnya mengeluarkan maklumat agar acara sejenis itu dihentikan di arena pameran.

Selain itu, beberapa aksi dilatari oleh kerjasama dan informasi yang santri peroleh dari masyarakat. Menurut Tgk. Ishak, para tokoh masyarakat sendiri yang mendatangi Abu Paya Pasii supaya turun tangan mengatasi kemaksiatan di sekitar tempat mereka.³² Pola permintaan semacam ini dapat dipahami sebagai wujud pengultusan masyarakat atas diri seorang ulama yang masih kuat pengaruhnya dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh.

Akan tetapi, pola itu menjadi sangat kontradiktif khususnya ketika ada masyarakat yang menyangkal efektifitas tindakan santri tersebut karena dinilai merugikan secara ekonomi. Selain membuat pengunjung warung atau kafe menjadi sepi, aset usaha/kafe juga turut dirusak oleh aksi santri. Lebih dari itu, ada anggapan dari anggota masyarakat pantai Rancong, Lhokseumawe, yang melihat aksi santri itu merupakan sebuah sikap merendahkan martabat suatu komunitas yang seolah-olah tidak sanggup mengurus desa mereka sendiri. Kedatangan santri menertibkan acara rekreasi pantai dipandang sangat berlebihan, bahkan dirasakan sebagai aib bagi desa mereka.³³ Kenyataan ini menunjukkan, kendati aksi-aksi yang dilakukan oleh santri dayah tersebut mengatasmakan agama, namun rupanya belum sepenuhnya dapat diterima oleh seluruh masyarakat Aceh sendiri.

DAYAH DARUL MUJAHIDIN

Berbagai bentuk aksi yang dilakukan oleh kalangan dayah di atas adalah untuk mempertahankan identitas keislaman yang dimiliki Aceh. Mereka tidak ingin identitas itu hilang, terlebih

bila dihilangkan oleh orang Aceh sendiri. Beberapa kali Tgk. Muslim At-Thahiry dan para *Abu* menekankan dalam wawancara dengan penulis bahwa kemasyhuran Aceh satu-satunya adalah karena keislamannya yang kuat sehingga dikenal oleh dunia, dan inilah yang harus dipertahankan.³⁴

Gerakan santri ini tidak ingin melihat kehancuran Islam dan identitasnya di Aceh. Oleh karena itu, Tgk. Muslim At-Thahiry sebagaimana telah disinggung sebelumnya berupaya mendirikan satu dayah yang sangat khas untuk melanjutkan cita-cita tersebut.

Tgk. Muslim At-Thahiry adalah tokoh sentral dalam gerakan aksi yang dibahas dalam tulisan ini. Ia memiliki latar belakang pendidikan dayah, bersama-sama dengan Tgk. Jalaluddin di dayah Babah Buloh, Sawang, Aceh Utara. Dengan usia yang relatif muda (awal 30-an), Tgk. At-Thahiry, telah mendapat mandat dari gurunya (*Abati Babah Buloh*) untuk mendirikan dayah dan melanjutkan pendidikan keagamaan bagi generasi muda di Aceh. Dengan bermodalkan tanah seluas 2,6 hektar yang dibeli secara mencicil dari masyarakat di kawasan jalan line pipa exon mobile, desa Blang Weu Panjo, Kecamatan Blang Mangat, Aceh Utara, ia akhirnya berhasil mendirikan sebuah dayah. Tepatnya tanggal 10 Januari 2009, dayah itu diresmikan dengan nama “Darul Mujahidin”.

Berkat usaha yang gigih, Tgk. Muslim At-Thahiry telah memiliki 60 santri dalam jangka tidak sampai satu tahun. Sebagian besar santri ini mondok di dayah. Selain rekrutmen dan pendidikan santri, ia pun terus membangun jaringan yang lebih kuat di antara dayah dengan berbagai cara. Antara lain dengan konsolidasi dan silaturahmi mendatangi beberapa dayah di Aceh Utara. Ini dilakukan dengan menginap berpindah-pindah untuk berdakwah menyamakan persepsi dalam melihat realitas keislaman yang berkembang di Aceh saat ini. Pesan dan persepsi yang dibangun lewat cara ini sesungguhnya sangat sederhana karena lebih menekankan kepada “gerakan anti maksiat” semata. Dengan pola berpindah-pindah, rombongan Tgk. Muslim At-Thahiry datang dan

menginap kurang lebih satu minggu di setiap dayah untuk menyampaikan visi dan misinya. Melalui metode ini Tgk At-Thahiry berhasil membuat beberapa dayah memahami tujuan dakwah yang dilakukan oleh dayah Darul Mujahidin dan akhirnya mau untuk terlibat dalam gerakan dan jaringan aksi santri.

Berpengalaman pernah menjadi guru SMU Sukma Bangsa, Lhokseumawe, Tgk At-Thahiry termotivasi untuk mendesain satu model pendidikan yang bertujuan menciptakan generasi muda Aceh yang taat beragama dan juga tangguh menghadapi zaman. Bagi Tgk. Muslim At-Thahiry, pengalaman mengajar di sekolah Yayasan Media Group pimpinan Surya Paloh itu rupanya sangat dalam membekas dan penting dalam langkah perjalanan hidup berikutnya. Di sekolah itu, Tgk. At-Thahiry menemukan kenyataan buruk yang gagal diperbaikinya. Ia mendapati sejumlah buku-buku pelajaran yang menurutnya dapat mendangkalkan akidah siswa bahkan isinya ada yang berbau pornografi. Karena tidak mampu mengatasi hal ini, di pertengahan tahun 2006 dia memutuskan keluar dari sekolah tersebut bersama seorang rekannya Tgk. Nasruddin, yang juga salah seorang tokoh inti yang pernah disebutkan di atas dalam gerakan santri ini. Bersama Tgk. Nasruddin, Tgk. At-Thahiry tetap melanjutkan karirnya sama-sama membangun institusi pendidikan.

Dayah Darul Mujahidin yang dipimpin oleh Tgk. Muslim At-Thahiry ini sangat khas dan berbeda dengan dayah lain yang ada di Aceh. Dayah ini memiliki bendera berwarna dasar merah yang bertuliskan kalimah “*lâ ilâha illa Allâhu*” (*tiada tuhan selain Allah*) serta dihiasi sepasang *rencong* (senjata tradisional khas aceh; sebetuk keris) yang melintang saling berhadapan di bawahnya.³⁵ Bagi Tgk. Muslim At-Thahiry, nama Darul Mujahidin memiliki makna yang dalam. Dengan nama itu, ia berharap dayah binaannya dapat menjadi “tempat orang berjuang melawan kebodohan, hawa nafsu, dan melawan segala bentuk *syubhat* yang didatangkan oleh musuh Allah.”

Selain bendera dan nama, kekhasan dayah Darul Mujahidin tampak melalui metode dan materi pengajaran. Dayah ini tidak

hanya mengajarkan kitab-kitab *Fiqh Syafi'iyah* sebagaimana dipelajari di dayah umumnya di Aceh, tetapi juga memperkenalkan bahasa asing dan materi pelajaran umum lainnya. Tgk. Muslim At-Thahiry bahkan sedang mempersiapkan tenaga guru untuk pelajaran bahasa Inggris, Biologi, Kimia, dan Fisika guna memperkuat daya saing para alumni yang akan mereka hasilkan.³⁶ Belum dapat dijelaskan sebenarnya yang menjadi tujuan khusus di balik pengembangan kurikulum ini, apakah hanya sekadar upaya Tgk. Muslim At-Thahiry memperkuat daya saing generasi muda lulusan dayah tersebut; atau apakah ada misi besar di balik modifikasi yang ia kembangkan secara berbeda dari yang lazimnya dilakukan oleh dayah-dayah di Aceh. Dengan semua ini, penampilan dayah Darul Mujahidin menjadi fenomena baru di Aceh, baik dari sisi kurikulum bahkan gerakan yang identik dengan salafi jihadis mereka kembangkan.

Profil dayah Darul Mujahidin memperlihatkan dengan jelas misi-misi jihad sebagai upaya mempertahankan identitas Aceh melalui penegakan syariat Islam. Falsafah jihad tersebut seperti tertuang dalam filosofi mereka; “Bagi mujahid, difitnah biasa, dipenjara adalah *uzlah*, dibuang berarti tamasya, dan dibunuh adalah syahid”, ditambah lagi dengan pemakaian semboyan masyarakat Aceh yang sangat heroik; “*Udeep mulia matee syahid* (Hidup secara mulia atau matilah secara syahid)” sehingga identitas jihadis mereka semakin terlihat. falsafah ini kemudian ditanamkan kepada setiap santri melalui beberapa doktrin, yaitu;

- a. Besarkan Allah di atas segalanya.
- b. Mulailah berjihad untuk diri sendiri.
- c. Kebenaran pasti akan menang dan kebatilan pasti kalah, maka tak perlu takut memperjuangkan kebenaran walau kita sedikit, karena Allah akan selalu bersama orang yang sabar.
- d. Setiap makhluk pasti mati, maka pergunakanlah waktu yang lima sebelum datang waktu yang lima.
- e. Kematian dan kehidupan ada dalam *qudrah* dan *iradah*

Allah, bukan pada senjata dan tidak ada yang memberi manfaat tanpa izin Allah, dan tidak ada yang memberi kemudaratannya tanpa izin Allah.

- f. Aceh adalah daerah yang punya sejarah Islam, dan dikenal oleh bangsa luar karena Islam, maka kembalikan Aceh kepada Daulah Islamiah (syariat Islam), maka Aceh akan kembali senang, dan
- g. Mujahid di atas para musuh Allah.³⁷

Sesungguhnya falsafah heroik semacam di atas telah ada sejak Aceh berjuang melawan invasi Belanda. Dengan klaim sebagai satu perjuangan/perang suci yang kelak mendapat imbalan syahid karena membela marwah bangsa dan agama dari jajahan tentara *kaphie* (kafir) Belanda, rakyat Aceh mampu terus bertahan dan memberi perlawanan (Hasjmy, 1985). Meskipun kondisi saat ini sudah jelas berbeda, gerakan yang diusung oleh santri dayah Darul Mujahidin sepertinya tetap menggunakan falsafah yang sama ini dengan persepsi dan keyakinan bahwa mereka sedang menghadapi musuh-musuh Islam. Secara umum pemaknaan ulang konsep jihad memang sedang terjadi di dunia Islam, mulai dari reaksi melawan penjajah hingga berkembang menjadi bentuk gerakan teroris yang anti terhadap dunia barat (Peter, 1999). Karena baru sebatas melakukan aksi-aksi anti maksiat, berbagai aksi yang dilakukan oleh santri dayah Darul Mujahidin memang belum dapat dikategorikan sebagai tindakan teror yang besar. Apalagi belum terlihat bahwa gerakan ini mengarah pada upaya teror seperti umum yang terjadi di dunia saat ini. Meski demikian, pandangan santri dayah ini sama dengan pandangan gerakan radikal lainnya yang ada, seperti anti barat, ketakutan yang sangat tinggi terhadap sekularisasi dan kristenisasi yang sedang terjadi di Aceh dan usaha-usaha menegakkan syariat Islam secara swasta yang kerap berakhir dengan kekerasan.³⁸

Dalam pandangan Tgk. Muslim At-Thahiry, upaya memberikan pemahaman jihad kepada santri harus intensif dan ekstensif. Oleh karena itu, *fashl* (sub-bab) yang termuat

dalam kitab-kitab fikih *Syafi'iyah* dianggapnya amat terbatas dan tak bisa diandalkan. Porsi pembahasan seperti itu terlalu kecil, sehingga Tgk. At-Thahiry menambahkan “*tarbiyah jihad*” agar santri memiliki pandangan yang lebih luas dalam melihat bagaimana Islam harus dipertahankan dan dibela dari musuh-musuhnya. Beberapa materi kajian jihad yang disampaikan Tgk. At-Thahiry biasanya mengupas beberapa persoalan, antara lain pendangkalan akidah yang marak terjadi, pentingnya mewujudkan pemerintah yang mendukung penuh pelaksanaan syariat Islam, dan selalu mewaspadai musuh yang menggerogoti Islam, terutama kristenisasi yang dilakukan oleh agen-agen dari negara-negara Barat. Selain di dayah, Tgk. Muslim At-Thahiry juga aktif berkhotbah dan berceramah di berbagai *event* peringatan hari besar keagamaan, termasuk pada saat shalat Jumat. Bahkan dengan sedikit kemampuan mengoperasikan komputer, saat itu ia berhasil membuat empat volume VCD hasil rekaman ceramah-ceramahnya sendiri dengan judul “film dakwah” untuk disebarkan kepada kalangan yang lebih luas.³⁹

Dengan semangat salafi jihadis yang terus menyala-nyala, dayah Darul Mujahidin hingga saat ini aktif memantau perkembangan pelaksanaan syariat di tengah masyarakat Aceh, terutama di kabupaten Aceh Utara dan Kota Lhokseumawe sendiri sebagai lokasi yang lebih dekat dengan mereka.⁴⁰ Seperti telah disinggung sekilas pada bagian terdahulu, model yang dipilih oleh dayah Darul Mujahidin sama dengan yang apa dijalankan oleh FPI. Secara terang-terangan Tgk. Muslim At-Thahiry bahkan mengakui dirinya terinspirasi oleh apa yang dilakukan FPI di Jakarta. Ia sendiri beberapa kali pernah berkunjung ke kantor FPI Jakarta, termasuk menjenguk Habib Rizieq (Pimpinan FPI) saat dalam tahanan usai insiden Monas 1 Juni 2008. Selain itu perkenalannya dengan Yusuf Al-Qardhawi (Abu Jihad),⁴¹ salah seorang perwakilan FPI di Aceh, semakin membuat dayah Darul Mujahidin meningkatkan komitmennya untuk terlibat dalam gerakan ini.

FPI DI ACEH

Musyawarah Daerah (Musda) I FPI NAD berlangsung pada tanggal 27 November 2008 di dayah milik Tgk. Nasruddin, di Desa Lueng Teungoh, kecamatan Jeunieb, kabupaten Bireuen. Ini adalah momentum keberhasilan FPI untuk menunjukkan eksistensinya sebagai sebuah kelompok Islam radikal di Aceh. Sebetulnya Habib Rizieq pernah beberapa kali datang ke Aceh pasca-musibah tsunami dan menjumpai para tokoh dayah, termasuk Waled Nuruzzahri/Waled Nu. Namun, misinya untuk membangun jaringan lokal di Aceh gagal, karena pihak para *Abu* saat itu belum dapat menerima kehadiran FPI secara kelembagaan di Aceh ataupun untuk bergabung bersama FPI. Tampaknya para Abu punya alasan sendiri. Bukan saja Waled Nuruzzahri, tetapi juga Abu Paya Pasii hingga saat ini tetap memperlihatkan kekhawatirannya agar para *guree* dapat menjaga jarak dengan FPI. Rumor tentang orang berbaju hijau (TNI) yang berada di balik FPI agaknya menjadi perhatian dan alasan utama yang mendasari kekhawatiran itu, selain juga demi memelihara perdamaian di Aceh.⁴²

Gagal masuk melalui kaum tua atau para Abu, FPI mengalihkan perhatiannya untuk mencari dukungan dari orang-orang muda di kalangan dayah yang seide dengan mereka. Hubungan Abu Jihad sebagai perwakilan personal FPI di Aceh yang kian dekat terjalin dengan pentolan Rabithah Silaturrahmi Santri Aceh (RASSA) sejak menggelar zikir akbar di Banda Aceh awal tahun 2008.⁴³ Ia membuka akses dan mempermudah jalan meraih dukungan untuk mewujudkan rencana mendirikan FPI di Aceh. Sejak tahun 2007, Abu Jihad telah mendengar aksi-aksi Tgk. Muslim At-Thahiry dan Tgk. Jalaluddin bersama para santrinya. Aksi-aksi tersebut membuat Abu Jihad tertarik dan membawanya mengayunkan langkah berkunjung ke Aceh Utara sambil memperkenalkan FPI kepada kedua teungku tersebut.

Hubungan Abu Jihad dengan kedua tokoh penggerak para santri mudah terjalin erat karena mereka masing-masing

memiliki persepsi yang sama mengenai pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Rendahnya komitmen pemerintahan GAM dalam mengimplementasikan syariat Islam sama-sama mereka jadikan tantangan utama.⁴⁴ Semenjak itu, hubungan FPI dengan beberapa kalangan muda dayah terus terbangun, terutama dari dayah Paya Pasii, Darul Mujahidin, Babah Buloh, Julok, dan Nisam. Itu terbukti dengan turut hadirnya perwakilan dari dayah-dayah tersebut di Jeunieb dalam rangkaian acara Musyawarah Daerah (Musda) Pertama atau pendirian FPI di Aceh secara resmi. Dalam MUSDA tersebut terpilihlah Abu Jihad sebagai koordinator, Tgk. Muslim At-Thahiry sebagai Sekjen, dan Tgk. H. Saifannur sebagai bendahara FPI NAD.

Sejak FPI resmi berdiri di Aceh, Abu Jihad berupaya mensosialisasikan keberadaan FPI NAD, mulai dari membuat stiker, poster, hingga dokumentasi video CD hasil MUSDA FPI tersebut. Tidak tanggung-tanggung, dia berupaya mengajak para tokoh muda dan santri dari beberapa dayah tersebut untuk menghadiri acara Musyawarah Nasional (MUNAS) FPI yang diselenggarakan pada tanggal 9–11 Desember 2008 di Bogor. Maka, pada tanggal 6 Desember 2009, perwakilan pengurus FPI Aceh dengan perjalanan darat berangkat meninggalkan kota Banda Aceh menjemput peserta lainnya yang akan bergabung di Aceh Utara dan Aceh Timur menuju Jakarta. Tak lupa mereka membawa dokumentasi video acara MUSDA Pertama FPI NAD tersebut ke lokasi MUNAS di Bogor sebagai bukti bahwa FPI juga telah terbentuk di Aceh.⁴⁵

Keberhasilan FPI membangun komunikasi dengan kalangan dayah, walaupun pada mulanya tidak mudah, lebih karena ada momentum yang tepat. Momentum itu muncul ketika hubungan dayah dengan pemerintah sedang mengalami eskalasi ketegangan yang cukup tinggi. Memasuki masa kampanye Pemilu legislatif 2009, suasana sangat panas dengan isu politik disintegrasi yang dimainkan oleh GAM sehingga mengancam upaya kalangan Islam radikal seperti FPI untuk memperjuangkan agendanya di Aceh. Informasi rahasia yang diperoleh Abu Jihad mengenai keinginan GAM untuk

mengubah Aceh menjadi pemerintahan sekuler pasca-pemilu merupakan modal yang penting untuk membangun kedekatan hubungan FPI dengan kalangan dayah. Sebab, dengan berdasarkan informasi semacam itu, suatu rasa kekhawatiran bersama terbangun dan sebuah imajinasi musuh bersama yang harus dilawan bersama-sama pun tercipta.

Meski proses pembentukan FPI Aceh berjalan dengan lancar, keragu-raguan beberapa dayah terhadap FPI tetap membayangi dan tak mudah disembunyikan. Hal ini bahkan sudah tersirat dari dinamika perdebatan yang berjalan dengan alot pada acara MUSDA Pertama FPI Aceh di Jeunieb. Beberapa orang dari peserta MUSDA menyarankan agar FPI tidak terkesan eksklusif beranggotakan hanya dari kalangan dayah saja, tetapi terbuka bagi seluruh organisasi massa (ormas) Islam yang ada di Aceh yang berminat berpartisipasi menjadi anggota.⁴⁶ Bukan hanya itu, tidak lama kemudian dayah Paya Pasii pelan-pelan mulai membatasi diri untuk terlibat lebih jauh ke dalam FPI. Misalnya, Tgk. Ishak, salah seorang yang termasuk pendiri FPI, menerima pesan dari Abu Paya Pasii agar dirinya dan para santri dapat menunggu terlebih dahulu kesepakatan yang akan diputuskan oleh para Abu mengenai kegiatan FPI ini. Kesepakatan ini akhirnya dikeluarkan pada penghujung bulan Desember 2008, bersamaan dengan acara silaturrahi para pimpinan dayah di Paya Pasii, yang saat itu dihadiri oleh Abati Babah Buloh dan juga Abu Keutapang. Sambil silaturrahi menjenguk kepulangan Abu Paya Pasii dari menunaikan ibadah Haji, para pimpinan dayah ini menyepakati bahwa gerakan dakwah ini tidak baik jika hanya memiliki satu wadah, tapi setidaknya ada beberapa agar bisa saling membantu. Intinya, mereka menolak dengan halus penggabungan santri dayah dengan FPI.

Tidak heran jika setelah kesepakatan para Abu itu dikeluarkan, Tgk. Ishak menolak ajakan Tgk. Muslim At-Thahiry untuk melanjutkan kerjasama mereka dalam gerakan FPI Aceh. Walhasil, hubungan Tgk. Ishak dengan Tgk. Muslim At-Thahiry tampak sedikit memburuk, terlebih lagi ketika itu dayah Paya Pasii menolak untuk mengirimkan santri-santri yang

akan diajak berlatih menjadi mujahidin ke Palestina saat pecahnya konflik Gaza awal Januari 2009. Kendati antara dayah dan FPI memiliki penilaian yang sama terhadap kondisi pelaksanaan syariat Islam di Aceh, kalangan dayah tampaknya berpandangan bahwa itu tidak berarti mereka juga harus lebur ke dalam FPI untuk bersama-sama melakukan aksi.⁴⁷

Ada dua hal utama yang menjadi pertimbangan dayah untuk eksis bergerak sendiri tanpa harus menggunakan bendera FPI. Pertama, mengenai keorganisasian. Dalam aksi gerakan ini kalangan dayah juga ingin tampil eksklusif tanpa embel-embel FPI. Meski dayah Darul Mujahidin dalam hal ini adalah salah satu dayah yang sangat aktif dan terlibat penuh mendirikan FPI, mereka tetap ingin mempertahankan kekhasan gerakan santri. Sejauh ini mereka belum terlihat serius memperkuat aktivitas FPI di NAD, malah lebih banyak melakukan aksi sendiri di Aceh Utara. FPI Aceh sendiri, walaupun sudah resmi berdiri di Aceh sejak November 2008, belum pernah melakukan aksi massif dan fenomenal seperti yang pernah mereka lakukan di Jakarta. Abu Jihad, koordinator FPI NAD, mengakui bahwa sampai saat ini kekuatan mereka masih sangat terbatas, termasuk dengan menurunnya respons kalangan dayah terhadap organisasi baru ini.⁴⁸

Alasan kedua lebih kepada persoalan subjektif kalangan dayah dalam menilai figur Abu Jihad yang saat ini bertindak selaku koordinator FPI NAD. Dalam pengakuannya kepada penulis, Tgk. Ishak tidak bisa memastikan bahwa penilaian semacam itu disebabkan karena Abu Jihad bukan alumni dayah, atau karena ada penyebab lain. Namun, dari keterangan Tgk. H. Saifannur, para Abu pimpinan dayah menilai sosok Abu Jihad masih sangat muda dan emosional untuk memimpin gerakan ini. Penilaian itu sejak awal telah timbul pada saat beraudiensi dengan Gubernur Irwandi menjelang acara zikir akbar di Mesjid Raya Baiturrahman, Abu Jihad berbicara dengan nada keras yang penuh emosi.⁴⁹

Hingga saat tulisan ini selesai ditulis, belum terdengar lagi perkembangan aktivitas FPI di Aceh yang cukup berarti

selain rekrutmen mujahidin menyahuti konflik Gaza awal tahun 2009. Oleh karena itu, pengamatan sekaligus penilaian yang lebih baik dan adil kiranya belum dapat dilakukan. Yang pasti bila merujuk pada sejarah berdirinya FPI di Aceh, kalangan dayah memiliki andil besar dalam menyuplai massa dalam jumlah besar, khususnya tatkala Abu Jihad tidak memiliki pilihan lain kecuali dayah.

KESIMPULAN

Berdasarkan semua uraian pembahasan di atas, tulisan ini mencoba memperlihatkan betapa kemerosoton penerapan syariat Islam oleh eksekutif yang dikemudikan oleh mantan GAM merupakan pintu yang memberi jalan bagi munculnya berbagai tindakan aksi radikal yang dimotori oleh santri-santri dayah. Reaksi ini setidaknya memiliki tujuan yang sama dengan pergolakan yang lebih besar pernah terjadi di tahun 1953 di mana DI/TII pimpinan Daud Beureu'eh melakukan perlawanan bersenjata menuntut pemisahan diri dari NKRI. Beliau menagih janji Soekarno kepada Aceh untuk leluasa mengatur pemerintahan Aceh berdasarkan syariat Islam, meski akhirnya semangat islamis ini pun dapat diredam pemerintah pusat melalui operasi militer yang intensif pada tahun 1962 (Salim, 2004). Sebagai komponen masyarakat Aceh yang sama-sama ingin mempertahankan identitas keislaman Aceh, kalangan dayah tidak puas hanya dengan sekadar dakwah *amar ma'ruf* (ajakan kebajikan) yang tidak banyak membuahkan hasil. Karena tidak sabar, para santri terutama di pesisir Timur Aceh akhirnya merasa terpanggil untuk berkewajiban turun ke jalan menggelar razia pakaian, tempat hiburan, dan wisata yang menurut mereka menjadi sarang maksiat, sehingga pecahlah konflik horizontal antarmasyarakat dan juga dengan rezim pemerintah daerah Irwandi-Nazar yang sedang berkuasa. Persoalan ini pada dasarnya kembali kepada persepsi dan pemahaman masyarakat dalam memahami bagaimana seharusnya mengejawantahkan syariat Islam ke dalam kehidupan bermasyarakat. Meski kalangan dayah tidak

terlalu paham dengan konsep pelaksanaan *Islam formalistik* yang dibangun pemerintah, namun di satu sisi mereka menyokong dengan kuat, terutama atas nama memelihara identitas keislaman masyarakat Aceh, meskipun dengan menghalalkan kekerasan.

Dalam kondisi semacam itulah dayah dilihat sebagai pemain utama dalam gerakan radikal yang telah tumbuh akhir-akhir ini di Aceh. Lewat aktivitas mereka pula, kehadiran FPI di Aceh secara resmi menjadi dimungkinkan. Sungguhpun masih berusia balita, FPI di Aceh sudah turut memberi warna dalam hiruk pikuk politik pelaksanaan syariat Islam di akhir-akhir tahun 2008 hingga awal tahun 2009 lalu. Akan tetapi, sumber-sumber yang ada belum memberi petunjuk bahwa FPI Aceh saat ini telah sepenuhnya memiliki basis kekuatan tersendiri seperti halnya FPI di wilayah provinsi lainnya di Indonesia. Walaupun beberapa kalangan dayah merupakan pengurus FPI Aceh (misalnya Tgk. Muslim At-Thahiry yang memimpin dayah Darul Mujahidin dan menjabat sebagai sekjen FPI NAD), aksi-aksi razia yang meniru atribut dan pola aksi massa FPI lebih sering tidak dilakukan atas nama FPI NAD, melainkan murni dijalankan oleh para santri atau bekerjasama dengan dayah lain di Aceh Utara.

Terlepas dari semua kenyataan ini, momentum kemerosotan penerapan syariat Islam dan tampilnya dayah mendorong kebangkitan semangat radikalisme di Aceh merupakan sebuah gejala baru dan perubahan penting yang terjadi di Aceh pasca-perdamaian Helsinki 2005. Sampai sejauhmana benih-benih salafi jihadis, dalam bentuk penegakan syariat Islam yang radikal, tumbuh dengan subur di kalangan dayah dan hingga seberapa besar FPI Aceh mampu mengembangkan diri pada waktu-waktu yang akan datang, sesungguhnya terpulang pada proses politik penerapan syariat Islam di Aceh itu sendiri. Kemenangan Partai Aceh menguasai lembaga legislatif (DPRA) pasca-Pemilu 2009 dan kebijakan eksekutif di bawah Gubernur Irwandi dengan sendirinya menjadi faktor penting bagi kelanjutan proses perubahan yang sedang berlangsung di Aceh saat ini.

Catatan:

- 1 Alyasa' Abubakar, *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (Paradigma, Kebijakan, dan Kegiatan)*, Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008, hlm., 123-30. Dalam tulisan ini dia menegaskan bahwa izin pelaksanaan syariat Islam di Aceh lebih kepada penyelesaian konflik jangka panjang. Meskipun dasar perjuangan GAM bukanlah gerakan islamis seperti pemberontakan DI/TII, pelaksanaan syariat Islam sangat penting untuk mengembalikan kepercayaan rakyat kepada pemerintah pusat, sehingga apapun upaya pemisahan diri Aceh dari Indonesia ke depan atas alasan agama tidak ada lagi. Syariat Islam, menurutnya, juga sekaligus menjadi jaminan bahwa jika pemerintah pusat dan daerah tidak serius maka kekecewaan rakyat Aceh akan lebih kuat dari sebelumnya. Dari sudut pandang berbeda, Isa Sulaiman dalam artikelnya *Naik Daun dan Kejatuhan Gubernur Puteh*, dalam Henk Schult Nordholt dkk, ed., *Politik Lokal di Indonesia*, (2007: 333), mengkritik bahwa ini hanyalah alasan sepihak pemerintah, terutama momen yang dimanfaatkan rezim Gubernur Abdullah Puteh saat itu. Menurutny; "Pendek kata, agama dan adat (baca; pemberlakuan syariat Islam) di saat itu dimanipulasi untuk mendukung strategi-strategi penyelesaian konflik pemerintah, sementara elite diguyur dengan uang dan fasilitas untuk menjaga agar mereka tidak merintang jalan."
- 2 Wawancara dengan Rusjdi Ali Muhammad, Dosen Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, sekaligus penulis buku *Revitalisasi Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, Oktober 2008.
- 3 Beberapa *Qanun* syariat yang telah disahkan sebelumnya adalah; Qanun Nomor 11 tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam di Bidang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam; Qanun Nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman *Khamar* dan Sejenisnya; Qanun Nomor 13 tahun 2003 tentang *Maisir* (perjudian) dan sejenisnya; dan Qanun Nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat (perbuatan mesum). Di akhir masa jabatannya pihak Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) periode 2004-2009 pada September 2009 lalu mencoba mengajukan draf kompilasi keempat qanun ini dengan nama "Qanun Jinayat", akan tetapi Gubernur Aceh sebagai pihak eksekutif menolak menandatangani draf tersebut hingga saat ini, karena beberapa pasal dalam qanun tersebut menambahkan persoalan sanksi *rajam* (jenis hukuman mati) tanpa persetujuan pihak eksekutif sebagaimana draf awalnya.
- 4 Wawancara dengan Ziauddin Ahmad (Kepala Dinas Syariat Islam), September 2008.
- 5 *Ibid*
- 6 Wawancara dengan personel WH Provinsi NAD dan juga personel WH Kota Lhokseumawe. Pendapat mereka juga dapat dinilai dari insiden perkelahian antara personel Satpol PP dan WH NAD saat acara peringatan hari ulang tahun Satpol PP pada tanggal 7 Agustus 2008 lalu. Saat itu Syarifuddin selaku komandan operasi WH meminta anggota Satpol PP menghentikan bernyanyi dan bergoyang di atas panggung, karena tidak ingin acara ini mendapat penilaian yang negatif dari masyarakat. Teguran tersebut berubah menjadi perkelahian kecil antara mereka. Wawancara dengan Syarifuddin (Komandan Operasi WH Provinsi NAD, dan baca juga *Serambi Indonesia* 7 dan 9 Agustus 2008.
- 7 Tgk. Katsir (Komandan WH Posko Barat), Krueng Geukueh, tanggal 23

November 2008. Sebetulnya banyak hal yang dikeluhkan oleh personel WH sebagai institusi penegak hukum. Misalnya, tarik-ulur mengenai rencana peningkatan status mereka menjadi Pejabat Penyidik Pegawai Negeri Sipil (PPNS) agar dapat melakukan proses penyidikan terhadap kasus-kasus pelanggaran syariat, hingga alokasi dana operasional yang semakin minim “bahkan tidak cukup lagi untuk mengisi bensin mobil patroli”. Wawancara dengan Amiruddin (Komandan Operasi WH Lhokseumawe), Lhokseumawe, tanggal 18 Desember 2008

- 8 Wawancara Panitera Muda bidang Hukum dan Banding Mahkamah Syar'iyah Provinsi NAD, yang juga bekas Panitera Mahkamah Syar'iyah Kota Sabang tahun 1998, Januari 2009.
- 9 Pada tanggal 22 Desember 2007, komandan WH Kota Lhokseumawe dikeroyok oleh dua pemuda setelah dengan kasar menegur mereka bermain *twoshoot* (sejenis bilyard). Akibat tidak terima perlakuan yang memang menurut aparat WH sendiri tergolong kasar, maka terjadilah perkelahian yang menimbulkan korban luka dari aparat WH. Wawancara dengan Imam, anggota WH Kota Lhokseumawe, Desember 2008.
- 10 Wawancara dengan “Y”, kepala salah satu bidang di Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, tanggal 9 September 2008.
- 11 Baca hasil wawancara ini selengkapnya pada <http://beujroh.org/id/bungong.php?mn=dBng&cidnews=3&cid=14>, bahwa Gubernur Irwandi Yusuf akan mengevaluasi syariat Islam. Pernyataan ini juga pernah dikutip oleh Arskal Salim dalam pidatonya di Melbourne University dengan judul “Politics and Islamisation in Aceh: an Update”, Selasa, 18 Agustus 2009.
- 12 Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry, November 2008.
- 13 Melalui tatap muka menjelang persiapan acara zikir akbar rombongan panitia bersama beberapa orang pimpinan dayah dari Aceh Utara menyampaikan keinginan mereka untuk mengadakan acara doa bersama di Mesjid Raya Baiturrahman, dan Gubernur menyetujuinya. Setelah panitia berkordinasi dengan pihak kepolisian barulah kondisi menjadi lain, di mana tidak ada pihak yang berani memberikan rekomendasi pengadaan acara tersebut, sehingga dari kepolisian panitia diminta menghadap MPU. Begitu juga, pihak MPU juga menyarankan agar panitia meminta rekomendasi dari Asisten II Gubernur, sehingga karena merasa dibola-bola panitia berkesimpulan bahwa Gubernur-lah yang tidak mengizinkan digelarnya acara tersebut. Tanpa ragu, pihak *dayah* terus menggalang massa santri untuk bergerak dari berbagai daerah sejak sehari sebelumnya. Tidak kurang dari 10.000 santri dan para guru terus berdatangan dari berbagai kabupaten/kota hingga memadati halaman Mesjid Raya Baiturrahman, meski demikian mereka gagal mendengar komitmen Gubernur sehubungan pelaksanaan syariat Islam di Aceh. (Wawancara dengan Tgk. H. Sifannur, Tgk. Muslim At-Thahiry, Tgk. Jalaluddin, dan Yusuf Al-Qardhawi (Panitia Zikir Akbar Rabithah Silaturrahmi Santri Aceh/RASSA), November 2008)
- 14 Wawancara dengan Tgk. Faisal Ali (Sekretaris Himpunan Ulama Dayah Aceh/HUDA), Sibreh, Aceh Besar, November 2008.
- 15 Wawancara dengan Tgk. Nasruddin (pimpinan dayah desa Leung Teungoh), Jeunieb, Bireuen, November 2008. Ketika penulis mewawancarai Tgk. Muslim At-Thahiry di dayah Darul Mujahidin, sepasang suami isteri saat itu datang ke dayah

dan menjumpainya sambil marah-marah. Alasannya karena beberapa orang santri telah meneriaki anak gadisnya yang melintasi dayah menggunakan pakaian ketat. Lelaki tersebut mengaku kalau dia juga anggota KPA di daerah tersebut, sehingga langsung saja Tgk. Muslim At-Thahiry menanyakan mana pertanggungjawaban GAM yang di masa konflik bercita-cita untuk “*peudong syariat*” (mendirikan syariat) di Aceh, yang selalu menggunakan ayat Qur’an, “...*Fa man lam yahkum bi mâ anzalallâhu, fa ulâika hum al-kâfirûn*” (...Barang siapa yang tidak menghukum sesuai dengan apa yang diturunkan Allah, maka dia itu kafir). Mana buktinya, berapa banyak darah dan nyawa orang Aceh yang melayang saat itu. Mendengar itu, anggota KPA tersebut langsung pulang meninggalkan dayah. Baca Juga; Laporan International Crisis Group (ICG), 2006, *Syariat Islam dan Peradilan Pidana di Aceh*, hlm., 9. di mana GAM di level *grass root* pada masa itu memiliki dasar perjuangan yang islamis, dan baca juga Edward Asspinall, 2008, *From Islamisme to Nationalisme*, hlm. 14 yang menuliskan beberapa pendapat langsung dari para petinggi GAM yang sama sekali tidak bercita-cita meletakkan Islam sebagai dasar pemerintahan yang mereka perjuangkan.

- 16 Pendalaman wawancara dengan Tgk. Nashiruddin Bin Ahmed (*Mantan Juru Runding GAM di Helsinki*) dan beberapa mantan Kombatan GAM lainnya di Bireuen yang mengaku tidak mengingat lagi dengan jelas lafadz tersebut. Namun pada intinya di awal terdapat kata-kata “*lillâhi, wallâhi, dan tallâhi*” (Bersumpah atas nama Allah) untuk membaktikan semua yang dia miliki untuk kepentingan perjuangan. (Wawancara dengan Tgk. Nashiruddin bin Ahmed dan Tgk. Fauzi, Februari 2009)
- 17 Lihat beberapa buku; Azyumardi Azra dalam bukunya; *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII&XVIII; Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Hasbi Amiruddin dalam dua bukunya; *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik dan Ulama Dayah Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Terdapat juga disertasi Sri Suyanta, *Dinamika Peran Ulama Aceh*, yang semuanya belum mengupas posisi ulama dan dayah dalam satu konteks gerakan separatis.
- 18 Wawancara dengan santri dayah Babah Buloh, Sawang, Aceh Utara, Desember 2008. Baca juga laporan *Aceh Conflict Monitoring Update/CMU, Bank Dunia 2007/L*) yang memuat kasus ini sebagai topik utama konflik pasca-perdamaian Aceh di bulan itu.
- 19 Wawancara dengan Tgk. Muslim AtThahiry dan Tgk Ishak Paya Pasii, November dan Desember 2008.
- 20 Patji, Abdul Rahman dkk., *Negara dan Masyarakat dalam Konflik Aceh; Studi tentang Peran Pemerintah dan Masyarakat dalam Penyelesaian Konflik Aceh*, LIPI, Jakarta, 2004, hlm., 39-46. Dalam sumber ini dengan sangat tegas ditemukan perbedaan ideologi antara DI/TII dan GAM terkait bentuk pemerintahan Aceh yang diinginkan. Berdasarkan beberapa sumber primer termasuk tulisan Al-Chaidar tentang *Gerakan Rakyat Aceh; Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*, 1999, menemukan beberapa perbedaan prinsipil di mana GAM berorientasi kepada bentuk pemerintahan nasionalis.
- 21 Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry (pimpinan dayah Darul Mujahidin), Aceh Utara, Desember 2008. Lihat juga laporan *Aceh Conflict Monitoring Update (ACMU) Bank Dunia/DSF* sepanjang tahun 2007, di mana terdapat aksi-aksi massa

dari kalangan dayah.

- 22 Adagium atau dalam istilah Aceh disebut dengan *Hadih Maja* ini dikutip dari perbincangan bersaman Tgk. Saifannur.
- 23 Abati Babah Buloh juga mengeluhkan; “... *Ka shep cobaan nyang ka na (tsunami), nyo menyao han ta pateh hana laen ceurita geupeulongkop bumo nyo le Allah, maka jih han ek takalon lee kiban pergaulan jinoe...*” (Sudah cukup cobaan tsunami, kalau memang masih tidak mematuhi maka Allah akan menelungkupkan bumi ini, makanya kita tidak sanggup lagi melihat bagaimana pergaulan muda-mudi sekarang ini).
- 24 Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry dan Tgk. Jalaluddin, November dan Desember 2008.
- 25 Wawancara dengan Tgk. Ishak, Tgk. Jalaluddin, dan Tgk. Muslim At-Thahiry selaku pihak yang terlibat langsung dalam insiden tersebut, November 2008
- 26 Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry, November 2008
- 27 *Ibid*
- 28 Saat ini di ibukota kecamatan Krueng Geukueh dapat dikatakan terdapat dua kubu yang saling berlawanan, yaitu Tgk. H. Saifannur di kubu santri berhadapan dengan Edi Dansyah sebagai figur yang cenderung mereka lihat mengedepankan kepentingan ekonomi. Insiden di lapangan PT. PIM pada tanggal 19 November 2008 adalah insiden kedua Edi Dansyah dengan santri dayah setelah sebulan sebelumnya usaha pasar malam yang dikelolanya juga dihentikan paksa oleh santri. Namun karena cepat mendapat penanganan dari MPU dan juga upaya Edi mematuhi untuk tidak menggelar acara “keyboard” dan “joget-jogetan”, maka kalangan dayah pun menahan diri.
- 29 Wawancara dengan Tgk. Katsir (Komandan WH Aceh Utara, Pos Krueng Geukueh), November 2008
- 30 Wawancara dengan Tgk. Jalaluddin, Sawang, Desember 2008
- 31 Dalam aksi tersebut massa santri sempat tidak diizinkan oleh pihak Polsek.
- 32 Wawancara dengan Tgk. Ishak, November 2008
- 33 Wawancara dengan Geuchik/Kepala Desa dan Masyarakat Pantai Rancong, Desember 2008
- 34 Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry, November 2008.
- 35 Menurutny bendera ini juga melambangkan bahwa para mujahidin itu harus berani, bahkan rela mengorbankan darah dan nyawa untuk mempertahankan *Kalimah Thaibah* yang suci (Syariat Allah dan Rasulullah) tetap tegak di tanah rencong atau juga yang dikenal dengan gelar daerah Serambi Mekkah. (Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry, Desember 2008)
- 36 *Ibid*
- 37 Dokumentasi/Arsip “Profil Dayah Darul Mujahidin”
- 38 Wawancara dengan Tgk. Muslim At-Thahiry, November 2008
- 39 Kepingan VCD tersebut berisikan ceramah dakwah *amar ma’ruf nahi munkar*, yang telah diedarkan sampai empat volume. Tgk. Muslim At-Thahiry menunjuk salah seorang santrinya bertugas membawa dan mengedarkan VCD tersebut kepada masyarakat dengan meminta sumbangan alakadar untuk kas dayah. Bahkan terdapat

- satu perkumpulan masyarakat kedaerahan Aceh di kota Lhokseumawe memberikan sumbangan rutin kepadanya untuk biaya pendidikan dayah Darul Mujahidin.
- 40 Biasanya para santri selalu aktif berdiri di depan dayah setiap sore untuk memberikan peringatan kepada masyarakat yang melintasi dayah untuk tertib syariat. Meskipun aktivitas ini terlihat berbahaya dan memancing emosi masyarakat, namun Tgk. Muslim At-Thahiry tidak pernah menegur santrinya, bahkan membela apa yang mereka lakukan sebagai perintah agama. Tidak heran bila para mantan GAM-pun juga pernah mengkonfrontasi aktivitas ini sebagai suatu yang tidak wajar. Akan tetapi, Tgk At-Thahiry dapat mematahkan argumen pihak-pihak yang tidak sepaham sebagaimana telah dibahas sebelumnya.
 - 41 Abu Jihad memiliki keinginan kuat menghadirkan FPI di Aceh. Dengan berlatar pendidikan di jurusan Jinayah wa al-Siyasah (pidana dan politik Islam), Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry (tidak tamat) dan di Pendidikan Bahasa Inggris Universitas Serambi Mekkah Banda Aceh dia sangat konsen untuk upaya *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Berlatar sejumlah pengenalan dengan kelompok jihadis Indonesia dia pernah berangkat ke Afghanistan saat terjadi invasi Amerika Serikat pada tahun 1999 ke negara tersebut. Bahkan dalam usianya yang menjelang 30 tahun, putra kelahiran asli Aceh Pidie ini memelopori kelahiran bahkan berupaya memperkenalkan FPI dan juga Habib Rizieq Shihab selaku pimpinannya di Indonesia kepada para pimpinan dayah di Aceh.
 - 42 Wawancara dengan Tgk. Nuruzzahri, (pimpinan dayah Masjid Raya, Samalanga, Bireuen), November 2008
 - 43 Sebelum RASSA, organisasi santri di Aceh dikenal dengan nama Rabithah Thaliban Aceh (RTA). RTA berdiri pada tahun 1999 yang diketuai oleh Tgk. Bulqaini guna menunjukkan peranserta santri mengadvokasi perdamaian di Aceh. Akibat ketidakjelasan pengelolaan keuangan dan beasiswa belajar ke Kairo, mendorong kalangan santri Aceh Utara untuk membentuk RASSA. (Wawancara dengan Tgk. Jalaluddin, Aceh Utara, Desember 2008)
 - 44 Abu Jihad memiliki hubungan tersendiri dengan para pentolan GAM, sehingga dia mengetahui bocoran-bocoran manuver politik yang dilakukan oleh kalangan elite mereka. Atas dasar berbagai informasi yang ia terima, Abu Jihad sangat yakin bahwa pasca-pemilihan Gubernur 2011, Aceh akan terus mengalami proses sekularisasi yang kian intensif. (Wawancara dengan Abu Jihad, November 2008)
 - 45 Wawancara dengan Abu Jihad, Desember 2008
 - 46 Video dokumentasi acara MUSDA FPI I, Jeunieb, Bireuen, November 2008.
 - 47 Tgk. Muslim At-Thahiry bahkan melihat kesamaan dayah dan FPI sebagai sama-sama penganut ajaran Ahlussunnah Wa al Jamaah.
 - 48 Wawancara dengan Abu Jihad, Agustus 2009
 - 49 Wawancara dengan Tgk. Ishak Paya Pasii dan Tgk. H. Saifannur (Bendahara FPI NAD), Desember 2008

PENEGAKAN SYARIAT: ETNOGRAFI AKSI RAZIA SANTRI DAYAH DI ACEH UTARA

OLEH: MAHDI SYIHAB

PENDAHULUAN

RADIKALISME DAPAT DIDEFENISIKAN SEBAGAI TINDAKAN KEKERASAN dan intoleransi yang dilakukan oleh sekelompok orang untuk memaksakan keyakinan mereka kepada kelompok orang lain. Dalam kehidupan sosial masyarakat, radikalisme antara lain dimotivasi oleh beberapa faktor seperti perjuangan berdasarkan ras atau etnik (Janke, 2002), ideologi politik (Kawilarang, 2008; Santoso, 2002; Giddens, 2002; Bisri, 2000), kepentingan ekonomi (Gurr, 2002) atau keyakinan agama (Hasan, 2008; Jamhari dan Jamroni, 2008; Thalib, 2005). Menurut Sofyan (1993), kekerasan dan intoleransi atas nama agama tidak hanya dimonopoli oleh agama tertentu, tetapi dapat dijumpai baik dalam agama Islam¹, Kristen², Hindu³ ataupun Budha⁴.

Bab ini mencoba menelusuri radikalisme yang dimotivasi atas dasar agama Islam. Studi tentang fenomena ini di berbagai negara sudah banyak dilakukan oleh para sarjana (Sidel, 2007; Fealy dan Bubalo, 2007; Choueiri, 2003; Kimball, 2003). Di Indonesia pun kajian yang serupa tentang kekerasan dan intoleransi itu sudah dilakukan di beberapa wilayah, misalnya di daerah Surakarta (Yahya, 2008), Ambon, Situbondo, Tasikmalaya (Sofyan, 1993).

Studi yang serupa tentang kekerasan dan intoleransi agama di

Aceh bisa dikatakan masih jarang. Salah satunya adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh Danial, Mahdi, dan Usammah (2007) di bawah payung lembaga The Aceh Institute. Penelitian ini menunjukkan paling tidak ada 7 (tujuh) kekerasan yang berlangsung selama pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Akan tetapi, ada faktor yang kurang mendapatkan perhatian secara serius oleh penelitian tersebut, yaitu santri dayah sebagai faktor pelaku tindakan kekerasan. Selain itu, penelitian tersebut juga tidak mencoba membandingkan di antara ketujuh bentuk kekerasan itu dan menunjukkan pola kekerasan yang paling dominan terkait dengan implementasi syariat Islam di Aceh.⁵

Tulisan ini akan mencoba melengkapi ruang kosong tersebut dengan menjelaskan mengapa dan bagaimana santri dayah melakukan aksi kekerasan dalam menyosialisasikan syariat Islam kepada masyarakat. Karena itu, masalah pertama, meskipun bukan yang utama yang akan dijawab di dalam artikel ini, adalah bagaimana bentuk-bentuk tindakan aksi razia yang dilakukan oleh santri dayah. Kedua, apa saja praktek dan perbuatan yang menjadi sasaran aksi razia santri dayah. Ketiga yang merupakan pertanyaan inti, mengapa santri dayah melakukan aksi razia. Dan terakhir, sejauhmana aksi razia itu berdampak bagi kehidupan masyarakat dan bagaimana prospek implementasi syariat Islam di Aceh Utara dengan dominannya fenomena aksi razia itu.

Jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan itu berasal dari hasil riset yang penulis lakukan di wilayah Aceh Utara. Dengan menggunakan pendekatan studi kasus yang sumber datanya diperoleh dari pustaka dan wawancara mendalam, tulisan ini akan memaparkan serangkaian fakta dan informasi di balik aksi razia yang meliputi tokoh utama penggagas aksi razia, penanggungjawab di lapangan, anggota aksi razia, pendapat tokoh masyarakat, dan reaksi korban yang tempatnya menjadi target aksi razia santri dayah.

Tulisan ini ingin mengajukan argumen bahwa kekerasan dan sikap intoleran santri dayah yang ditunjukkan dalam bentuk aksi razia itu didorong oleh kekecewaan mereka atas langkah pemerintah Aceh yang tidak sungguh-sungguh mengimplementasikan syariat Islam dalam kehidupan sosial keberagamaan sehari-

hari. Berangkat dari kekecewaan tersebut, para santri dayah tergerak untuk bertindak melaksanakan syariat Islam dengan cara mereka sendiri.

Tulisan ini terdiri dari lima bagian. Setelah bagian pendahuluan ini, bagian berikutnya akan mencoba menjelaskan gambaran umum dan konteks lokal radikalisme. Selanjutnya, bagian sesudah itu akan memaparkan secara singkat lembaga dayah dan sejumlah ide dan langkah yang mereka tawarkan dalam rangka penerapan syariat Islam di Aceh. Pada bagian ini, konsep-konsep seperti jihad, *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* menjadi tema sentral untuk menjelaskan motivasi di balik aksi razia yang dilakukan santri dayah. Sebagai penutup, bagian terakhir akan mencoba merefleksikan seluruh rangkaian penjelasan dalam artikel ini dalam konteks kekinian yang bersifat praktis dan realistis.

RADIKALISME: GAMBARAN UMUM DAN LOKAL

Dilihat dari sisi pelaku atau inisiator, kekerasan dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, kekerasan yang dilakukan oleh negara, yaitu kekerasan yang terlegitimasi karena memang negara mempunyai hak untuk melakukan kekerasan terhadap warga negaranya yang membangkang. Kedua, kekerasan yang dilakukan oleh rakyat secara spontan. Kekerasan semacam ini muncul karena adanya kemarahan dan intoleransi yang tidak dapat disalurkan secara damai. Lazimnya, kekerasan yang muncul dari arus bawah ini terjadi dalam konteks sejarah kekerasan daerah tersebut, misalnya konflik peperangan yang terlalu lama, sehingga kerap terjadi: pembunuhan, pemerkosaan dan perampokan atau perampasan. Masyarakat akan melakukan proses adaptasi terhadap kekerasan tersebut, sehingga ia menjadi sesuatu yang inheren dan tidak lagi terasa. Karena itu, bagi masyarakat yang sudah sangat akrab dengan kekerasan yang berkepanjangan, hampir tidak ada sekat pembeda antara kekerasan dengan *nir kekerasan* (Jacob, 2006).

Dalam kasus kekerasan massa, faktor-faktor yuridis, seperti lemahnya substansi hukum dan kelengkapan pasal yang mengatur

secara komprehensif, menjadi penting untuk dicermati. Selain itu, kekerasan di arus bawah juga bisa timbul akibat lemahnya relasi dan koordinasi institusional dalam lingkungan pemerintahan. Akibatnya, karena hanya mengutamakan kepentingan suatu kelompok tertentu dan memberi peluang kepada siapa saja untuk bertindak menjadi hakim swasta, berbagai potensi melakukan aksi kekerasan dan sikap intoleran yang terlegitimasi negara sangat boleh jadi muncul ke permukaan.

Penyebab lain yang mungkin membuat kekerasan rentan terjadi adalah kurangnya pemahaman tentang ajaran agama di kalangan sebagian masyarakat, termasuk pejabat di lapisan birokrasi. Kekurangpahaman ini boleh jadi salah satunya disebabkan oleh faktor sosialisasi pemahaman yang belum optimal. Kekurangpahaman ajaran agama itu terlihat dengan dominannya pandangan bahwa semua urusan agama, baik yang bersifat sangat pribadi maupun publik, mesti diurus oleh negara. Tak ayal, pandangan semacam ini tidak mampu menampilkan Islam sebagai agama yang ramah dan penuh kasih sayang.

Di Aceh, sesudah gerakan Darul Islam era tahun 1950-an, kekerasan agama mulai muncul kembali pada tahun 1988. Aksi itu lebih dikenal dengan nama "jubah putih" yang ingin menegakkan syariat Islam di Aceh. Persisnya, aksi radikalisme ini diluncurkan oleh almarhum Teungku Bantaqiyah. Teungku Bantaqiyah adalah seorang tokoh ulama karismatik yang memimpin dayah *Babul al Nurillah* yang terletak di desa Meurendeh *Beutong Ateuh* (Betoung Atas) Kabupaten Aceh Jaya sejak tahun 1982. Teungku Bantaqiyah pernah menolak untuk bergabung dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI) cabang Aceh. Selain mengajarkan Ilmu Agama, Teungku Bantaqiyah juga mengajarkan kepada murid-muridnya ilmu bela diri (silat) dan spiritual seperti melakukan tradisi puasa 7, 14, 40, dan 44 hari sebagai persyaratan menuntut ilmunya. Sebagian besar murid-muridnya merupakan para mantan yang pernah melakukan tindakan-tindakan amoral di masyarakat seperti mabuk-mabukan, mencuri dan tindakan kriminal lainnya. Menurutnya, mengajak orang di luar mesjid lebih penting daripada mengajak orang yang

sudah ada di dalam mesjid. Sekali waktu pada bulan Mei 1987, Teungku dan bersama beberapa murid-muridnya keluar dari dayah untuk mempersoalkan merajalelanya kemaksiatan di Aceh. Dengan mengenakan pakaian "jubah putih", mereka membunuh orang Cina yang dijumpai di jalan serta memaksa tutup warung-warung yang buka di siang hari pada waktu bulan puasa.⁶ Akibat dari aksi tersebut, Teungku Bantaqiyah dan murid-muridnya dituduh sebagai pembawa ajaran sesat.⁷

Senada dengan kasus di atas, aksi radikalisme yang sama juga dapat ditelusuri seperti yang dilakukan oleh almarhum Teungku Ahmad Dewi pada tahun 1988. Teungku Ahmad Dewi adalah tokoh ulama karismatik pimpinan dayah Barisan Tentara Merah (BTM) Bantayan Idi Cut Kabupaten Aceh Timur. Teungku Ahmad Dewi adalah seorang pendakwah kondang yang sering diundang ke hampir setiap pelosok desa yang ada di seluruh Aceh. Dalam berdakwah, Teungku Ahmad Dewi selalu menyampaikan isi dakwahnya dengan sindiran-sindiran halus kepada pemerintah untuk mengubah kebijakan-kebijakan yang tidak memihak kepada rakyat kecil, dan meminta agar diberlakukan syariat Islam di Aceh. Dengan Barisan Tentara Merah yang ia pimpin, Teungku Ahmad Dewi menghalau kaum muda-mudi bukan muhrim yang duduk berdua-duaan di tepi pantai Idi Cut. Sejak daerah Aceh ditetapkan sebagai status siaga Operasi Jaring Merah, sang pendakwah kondang ini tidak pernah lagi muncul untuk menyuarakan syariat Islam di Aceh. Meskipun demikian, murid-muridnya masih terus memperjuangkan agar syariat Islam tetap terlaksana di Aceh.⁸

Selain dua aksi kekerasan di atas, ada satu aksi kekerasan agama yang dilakukan oleh massa di Aceh Utara pada tahun 1988, yaitu peristiwa pembakaran Cottage Surya Aceh milik pengusaha Medan yang terletak di Tepi Laut Desa Ujung Blang, Kota Lhokseumawe, tepatnya pada tanggal 30 Agustus 1988. Menurut Informasi, Cottage Surya tersebut dijadikan sebagai tempat maksiat seperti permainan judi dan khalwat. Karena saat itu situasi masih dalam status Darurat Militer (Operasi Jaring Merah) dan sejumlah aparat TNI memanfaatkan tempat itu untuk beristirahat, masyarakat

setempat tidak ada yang berani mencegahnya. Akan tetapi, setelah pemerintah mencabut status operasi Darurat Militer, ratusan massa mendatangi dan membakar cottage tersebut dan meratakannya dengan tanah.⁹

Ketiga kasus aksi radikalisme agama di atas, dengan bentuk penghancuran tempat praktek maksiat, terkait erat dengan isu penegakan syariat Islam di seluruh Aceh. Adapun pelaku atau inisiator pada dua kasus pertama dari ketiga kasus tersebut, kalangan santri dayah yang memiliki pengalaman dan pengetahuan syariat Islam yang kuat secara jelas-jelas melibatkan diri. Sementara dalam aksi yang terakhir, tidak tertutup kemungkinan ada sejumlah santri, atau setidaknya-tidaknya alumni santri, yang turut andil pula di dalamnya.

SKETSA SINGKAT DAYAH DI ACEH

Dayah merupakan sebuah lembaga pendidikan Islam tradisional yang memiliki akar kultur keagamaan yang cukup kuat. Dayah pada umumnya berdiri terpisah dari kampung atau desa. Biasanya, dayah berada di bawah pimpinan seorang ulama yang mendirikan dan membangunnya pertama kali. Bahkan tak jarang sebuah dayah dimiliki secara pribadi oleh ulama pendiri tersebut. Pemilik dayah lazimnya dipanggil dengan "Teungku Chik". Ada juga yang memanggilnya "Abuya", "Abu", atau "Abi", "Waled", atau "Abati".

Selain menguasai ilmu agama yang luas, seorang pemilik dayah dianggap juga berjasa dalam mencerdaskan masyarakat dengan mengajarkan agama di suatu tempat yang seringkali berlokasi di sekitar dayah. Oleh karena itu, nama pimpinan dayah biasanya dikenal dan disebut dengan menyertakan nama tempat ulama tersebut berkiprah. Misalnya Teungku Chik Kutakarang, Abuya Muda Wali, Abu Tanoh Mirah, Abati Babah Buloh. Namun, ada juga yang dipanggil dengan penggalan nama, misalnya "Waled Nu", "Waled Hasanon" (Baihaqi, 1983; Abdullah, 1997). Panggilan dengan nama singkat tersebut merupakan suatu bentuk penghormatan karena ketinggian dan kedalaman ilmu serta keluhuran

budi yang ditampilkan seorang ulama dalam kehidupan sehari-harinya.

Menurut Baihaqi (1983), seseorang dipandang tidak sopan kalau ia berani atau dengan sengaja menyebut-nyebut nama seorang ulama yang telah mendapat gelar "Teungku Chik" dengan panggilan nama sebenarnya. Bahkan, ia dianggap sebagai seolah-olah akan kualat atau berdosa apabila ternyata melakukan hal itu. Oleh karena itu, selain nama panggilan sebagaimana disebutkan di atas, tidak heran jika banyak orang tidak mengenal nama lengkap atau nama sebenarnya dari pimpinan suatu dayah tertentu.

Hubungan santri dengan teungku dayah adalah hubungan guru-murid yang tumbuh dan didasari oleh kesadaran yang melekat pada keyakinan religius. Kesadaran ini ditunjukkan santri dayah melalui sikap dan kesediaannya untuk tetap mengabdikan dan berkhidmat kepada gurunya selama bertahun-tahun atau bahkan belasan tahun hidup di dayah (Abdullah, 1997).

Menurut tradisi dayah, pengetahuan seorang santri diukur oleh jumlah buku-buku yang telah pernah dipelajarinya dan kepada 'teungku chik' mana ia telah berguru (Dhofier, 1984). Pengetahuan yang dimaksudkan itu mencakup masalah-masalah keduniaan dan keakhiratan (agama). Akan tetapi, pengetahuan keagamaan diyakini lebih penting dibandingkan dengan pengetahuan keduniaan. Tidak mengherankan bila bidang studi yang paling dominan dipelajari di dayah adalah fikih, karena ilmu pengetahuan keagamaan ini dianggap paling banyak berkaitan dengan aktivitas manusia dalam hidup sehari-hari. Ilmu-ilmu keislaman yang bersifat akademis, seperti tafsir, hadist, dan tasawuf juga dipelajari oleh santri dayah, tetapi dalam banyak kasus hanya dipelajari secara terbatas oleh pribadi-pribadi tertentu santri dayah (Abdullah 1997).

Ilmu agama yang dipelajari di dayah, tentu saja tidak dilahirkan atau diciptakan, melainkan ditularkan. Tradisi semacam ini sudah menjadi warisan kultural. Konsep belajar seperti ini sangat berpengaruh dalam pembentukan sikap pembelaan para alumni dayah atas kebenaran nilai-nilai dan formula-formula agama yang telah diyakini selama ini. Oleh sebab itu, kalangan dayah kurang mengenal adanya pembaruan bidang keagamaan. Jika ada suatu

gagasan pembaruan yang dicanangkan, seringkali itu dianggap sebagai hal yang asing dan sukar diterima. Berbagai adat istiadat dalam masyarakat seperti '*peusijuek*', kenduri pada hari-hari tertentu untuk orang meninggal (*seuneujoh*) dipandang sebagai hal yang patut dan biasa-biasa saja, malah terus dipertahankan meskipun bagi segolongan Muslim di luar dayah melihat itu merupakan perbuatan bidah atau bertentangan dengan ajaran Islam (Abdullah, 1997).

Sikap anti perubahan ini tentu saja memiliki akar sejarah yang pernah dialami oleh kalangan santri dayah. Baihaqi (1983) menjelaskan bahwa sikap ini berawal dari sejumlah fenomena atau peristiwa di zaman kolonial Belanda. Menghadapi pembaruan dalam bidang pendidikan, para ulama dayah bereaksi mempertahankan kondisi dayah dan kurikulum tradisional yang mereka terapkan. Bahkan tak jarang hingga mengharamkan segala perubahan yang diperkirakan sebagai bentuk pengaruh atau berbau Belanda. Disebabkan oleh kebencian kepada Belanda sebagai penjajah yang kafir, para ulama dayah mendidik murid-murid mereka di dayah agar membenci Belanda dan kalangan masyarakat yang telah takluk kepada kuasa Belanda. Untuk melestarikan sikap tersebut, mereka mendeklarasikan "lebih baik mengasingkan diri daripada takluk lahir bathin kepada Belanda". Bagi ulama dayah, bunyi deklarasi ini adalah sikap yang paling tepat untuk menjaga kemurnian tradisi dayah (Baihaqi 1983).

Belakangan, sikap seperti itu menjadi ide yang semakin terpaku sehingga sampai ke taraf menghindari campur tangan luar terhadap dayah. Menurut pengasuh dayah, campur tangan luar terhadap dayah akan membawa pengaruh bagi perubahan kurikulum dayah sehingga hal itu mungkin akan membuat wibawa teungku berkurang. Atas dasar pikiran ini, mereka lantas mengambil sikap mengharamkan semua perubahan dan memustahilkan semua penemuan yang sifatnya baru. Seiring dengan perkembangan pola pendidikan, tempat dayah diusahakan sedapat mungkin terhindar dari kesibukan kota. Menurut Baihaqi (1983), sikap isolasi dayah semacam ini semakin bertambah kuat sejalan dengan kian bertambah banyaknya jumlah ulama-ulama

reformis Aceh. Hingga sekarang, sikap seperti ini masih terus dipertahankan oleh sebagian lembaga pendidikan dayah dengan ciri-ciri seperti yang telah disebutkan itu.¹⁰

Salah satu bentuk lain menghindari campur tangan luar adalah sikap sebagian besar dayah yang tidak mau menerima sumbangan dari pemerintah. Sikap demikian itu kian dipertegas oleh kebanyakan para alumni dayah yang tidak tertarik bekerja untuk lembaga pemerintah. Alasannya, lembaga pemerintah memang bukan untuk dunia mereka dan pendidikan yang mereka jalani bukan pula pendidikan formal yang mendukung untuk itu. Para alumni dayah lebih tertarik pada bidang bisnis, ke sawah sebagai petani, atau meneruskan tradisi dayah dalam kegiatan pengajaran (Abdullah 1997).

Namun, menganggap dayah sebagai lembaga atau kelompok anti pemerintah jelas tidak tepat. Walaupun banyak terdapat dayah yang tidak mau menerima bantuan dari pemerintah, sikap itu bukan menunjukkan anti pemerintah. Justru sebaliknya, orang-orang dayah beranggapan bahwa mereka adalah orang-orang yang 'loyal' kepada pemerintah, meski tidak dalam pengertian yang dipahami secara luas. Hal ini karena dalam dunia pendidikan dayah, sikap ekstrimisme tidak dikenal. Kalau pun kebanyakan alumni dayah mengkritik atau tidak setuju dengan berbagai sikap dan kebijakan pemerintah, tidak dengan sendirinya hal itu berarti bahwa mereka menganggap pemerintah tersebut harus digulingkan dan diganti dengan yang lain. Yang perlu atau ingin mereka lakukan adalah menasihati pemerintah, bukan memerangi atau memusuhinya. Di sini yang ditekankan adalah konsep *amar ma'ruf nahi munkar*, menyuruh kepada yang *ma'ruf* (kebaikan moral) dan mencegah dari yang *munkar* (kejahatan moral) (Abdullah 1997).

SYARIAT ISLAM DI MATA DAYAH

Berkaitan dengan masalah pelaksanaan syariat Islam di Aceh, pemerintah telah mendeklarasikan bahwa Aceh adalah daerah syariat Islam secara formal sejak tahun 2002 (Abubakar, 2008;

Muhammad, 2003). Hingga sekarang paling tidak formalisasi syariat sudah berjalan selama delapan tahun. Sejalan dengan program pemerintah dalam rangka pelaksanaan syariat Islam secara kaffah, kalangan santri dan teungku dayah sangat mendukung program tersebut. Meskipun bukan merupakan lembaga formal terkait, teungku dan santri dayah melakukan dakwah, pendidikan dan kampanye syariat melalui mimbar khatib Jumat di berbagai mesjid dengan ikhlas dan tanpa didanai oleh siapa pun. Mereka melaksanakan kegiatan-kegiatan tersebut dengan segala kemampuan yang ada hingga ke daerah pedalaman yang tidak mudah dijangkau. Ini semua merupakan bentuk apresiasi atas program pemerintah tersebut.

Menurut pimpinan dayah Darul Mujahidin yang sekaligus juga sebagai koordinator lapangan aksi razia santri dayah, Teungku Muslim Thahiry, tema-tema yang menghiasi sosialisasi syariat Islam kepada masyarakat antara lain meliputi: "Pentingnya syariat Islam di Aceh", "Dengan syariat Islam, akan membawa dampak positif", "Syariat Islam menjanjikan kejayaan Aceh kembali", "Aceh tidak bisa lepas dari Islam, Aceh tidak bisa dipisahkan dengan syariat Islam", dan "Sejarah kejayaan Aceh dikenal oleh bangsa luar atau Eropa setelah Aceh menerapkan syariat Islam".¹¹

Akan tetapi, sejak dua tahun terakhir, implementasi syariat Islam semakin jauh dari perhatian pemerintah dan membuat kalangan dayah kecewa. Kegairahan yang muncul di masa-masa awal pencanangannya kini dapat dikatakan sudah agak mereda. Hukuman cambuk pun sudah langka, padahal pelanggaran kerap terjadi di depan mata. Tempat-tempat hiburan dan cafe remang-remang sudah ramai bermunculan. Warung-warung internet sering dipenuhi oleh pelanggan yang acapkali mengakses situs porno. Ini berbeda sekali dengan tahun-tahun sebelumnya. Hampir setiap pekan selalu ada berita tentang adanya hukuman cambuk terhadap pelanggar qanun syariat Islam.

Menyikapi keadaan yang tidak diharapkan ini, sejumlah santri dayah akhirnya kehilangan kesabaran dan mengambil langkah-langkah untuk mencegahnya. Mereka lalu mendatangi tempat-tempat yang berpotensi melahirkan maksiat, misalnya

pantai Ranjong, Blangtuphat Lhokseumawe, dan tempat rekreasi Batee Ilike Samalanga Bireun. Sesampai ke tempat itu biasanya mereka mula-mula membacakan doa kepada Allah agar tempat ini mendapat lindungan Allah dan dijauhkan dari bala musibah. Setelah berdoa, mereka memberikan informasi pemberitahuan dan penjelasan kepada masyarakat bahwa perbuatan-perbuatan seperti khalwat, khamar dan judi merupakan perbuatan yang tidak disenangi oleh syariat Islam.¹²

Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar: Aspek Internal

Tindakan berani sejumlah santri dayah dalam melakukan aksi tersebut, setidaknya didorong oleh faktor-faktor bersifat internal yang berasal dari:

- a) Pemahaman terhadap hadits *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*, *"Man ra'a minkum munkaran fal yugayyirhu biyadihi, fain lam yastathi' fa bi lisanih, fain lam yastathi' fa bi qalbihi* [Barang siapa yang melihat perbuatan kemunkaran hendaklah ia mencegahnya dengan tangannya. Apabila tak mampu, cegah dengan lidahnya, dan bila tidak mampu juga cegahlah dengan hati perasaannya]. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dan tergolong sebagai hadits jami, yang artinya mencakup segala persoalan dan sangat penting dalam syariat Islam. Bahkan sebagian ulama mengatakan bahwa hadits ini separuh dari syariat. Tidak heran jika bagi kalangan santri dayah pelaku aksi razia, *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dalam hadits itu lebih dipahami dalam bentuk "mencegah dengan tangan", terlebih karena pemerintah sendiri tidak mampu mencegah perbuatan kemunkaran itu.¹³

Berdasarkan hadits di atas, *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* merupakan karakter seorang yang beriman. Dalam realisasinya, ada tiga tingkatan dalam mencegah atau mengingkari kemunkaran, yaitu (1) mengingkari dengan tangan; (2) mengingkari dengan lisan dan (3) mengingkari dengan hati. Tingkatan pertama dan kedua bersifat wajib bagi setiap orang yang mampu

melakukannya (Basyarahil, 1996).

Dalam ber-*amar ma'ruf nahi munkar*, ada beberapa kaidah penting yang harus diperhatikan. Menurut Ihsan (2008), jika kaidah tersebut tidak diindahkan, kemunkaran yang lebih besar dan lebih banyak malah akan timbul.

Kaidah pertama adalah mempertimbangkan antara *maslahat* dan *mafsadat*. Jika *maslahat* yang ditimbulkan lebih besar dari *mafsadatnya* maka boleh melakukan pencegahan kemunkaran, tetapi jika pencegahan itu justru akan menyebabkan kejahatan dan kemunkaran yang lebih besar maka haram dilakukan.

Kaidah kedua terkait dengan karakteristik orang yang ber-*amar ma'ruf nahi munkar*. Walaupun *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan kewajiban setiap orang yang mempunyai kemampuan untuk itu, namun orang yang melakukan hal itu harus memiliki kriteria-kriteria seperti berilmu; lemah lembut, penyantun, dan sabar.

Kaidah ketiga yang juga tak kalah penting adalah perbuatan yang wajib diingkari dan dicegah itu memenuhi syarat tertentu. Maksudnya, perbuatan tersebut benar-benar adalah suatu kemunkaran, baik kecil atau besar; kemunkaran tersebut masih ada berlangsung; dan kemunkaran tersebut terlihat jelas dan nyata tanpa dimata-matai; serta kemunkaran tersebut merupakan suatu yang telah disepakati, bukan permasalahan yang *khilafiyah* atau diperselisihkan.

Kaidah yang terakhir adalah metode ber-*amar ma'ruf nahi munkar*, khususnya terhadap penguasa atau pemimpin. Ada dua metode yang mungkin digunakan dalam mengingkari penguasa: (i) tidak boleh menggunakan kekerasan dan senjata; dan (ii) menasihati penguasa atau pemimpin bukan di depan publik tetapi di tempat yang tertutup tanpa kehadiran pihak ketiga.

Jika uraian Ihsan (2008) tentang kaidah ber-*amar ma'ruf nahi munkar* di atas dijadikan parameter dalam menilai praktik dan aksi razia yang dilakukan oleh santri dayah, cukup jelas kiranya bahwa mereka masih jauh dari standar yang ideal. Hemat penulis, ketika sejumlah santri dayah melakukan razia sebagai salah

satu bentuk *amar ma'ruf nahi munkar*, mereka pada umumnya kurang memiliki kesabaran. Tak jarang, setiap usai melakukan aksi razia atau ber-*amar ma'ruf nahi munkar* selalu saja ada sisa masalah yang tak tuntas. Gambaran tersebut dapat diketahui dari keterangan Teungku Pollah:

”... sebelum kami melakukan dakwah, kami telah dibekali oleh Abati dengan memberikan satu arahan tentang apa-apa yang boleh dikerjakan dan apa-apa yang tidak boleh dikerjakan, apa yang mesti diucapkan dan bagaimana sopan santun yang harus kami jaga. Dan *Insya Allah* 99 % kami lakukan dan 1 % yang tidak kami lakukan, yaitu berkaitan ketika di lapangan, sebab ini menyangkut dengan perasaan kami. Kalau kami dicaci-maki, kami tidak tahan dan kami melawan, inilah yang tidak kami ikuti....”

- b) Adanya pemahaman di kalangan santri dayah bahwa bila suatu kemunkaran dibiarkan terjadi di sebuah tempat, maka warga penghuni dalam radius sebanyak 44 rumah di sekeliling tempat kemunkaran itu akan ditolak taubatnya oleh Allah. Pemahaman yang demikian itu awalnya muncul dari penjelasan Abati Babah Buloh.¹⁴ Penjelasan semacam ini kemudian memperkuat keyakinan dan kemantapan di kalangan santri dayah untuk bertindak mencegah kemaksiatan dan kemunkaran. Dengan bekal semangat dan keyakinan yang kuat itu, santri dayah bergerak menertibkan perilaku masyarakat yang dinilai menyimpang dari syariat Islam. Antara lain, santri dayah melakukan razia busana wanita. Aksi ini biasanya digelar di beberapa tempat strategis seperti jalan Medan Banda Aceh, di desa Lancang Barat, Krueng Mane (Muara Batu), dan di daerah Jamuan Aceh Utara atau disekitar dayah Babah Buloh Sawang Aceh Utara.¹⁵ Seluruh tempat konsentrasi razia tersebut berada tak jauh dari sekitar wilayah dayah Babah Buloh, Sawang Aceh Utara.
- c) Adanya keyakinan santri dan pimpinan dayah bahwa kalau sekiranya di Aceh ini tidak ada institusi dayah, maka Aceh akan

menjadi daerah kafir. Pernyataan ini antara lain diungkapkan oleh Teungku Muslim Thahiry:

“... Kalau pandangan saya, penerapan syariat Islam [kini] semakin hilang, kalau awal-awalnya sering kita dengar dari mulut pejabat, para khatib ketika berkhotbah, tentang bagaimana kita menjaga syariat Islam, misalnya ada kepala-kepala dinas yang sering turun ke daerah untuk sosialisasi syariat Islam, kemudian ada berupa baliho-baliho di pinggir jalan, WH juga begitu aktif, tapi sekarang tidak! Kita lihat seolah-olah itu seperti panas taik ayam. Jadi sesudah disosialisasikan, ribut orang membicarakan syariat Islam. Tapi sekarang sepertinya sudah basi, dan dari kalangan pejabat itu sudah jarang dibicarakan, kalau khutbah juga demikian, training juga sudah jarang dilakukan dan begitu pula WH nya sudah kurang bergerak, karena dananya juga sudah berkurang tentang pemberlakuan syariat Islam. Bahkan, sekarang lembaga itu sudah bergabung dengan satpol PP. Jadi saya rasa walaupun santri tidak peduli. Saya pernah membaca sebuah buku karya Abdul Kadir Audah, bahwa kalau sekiranya Mesir tidak punya Al-Azhar, Mesir itu sudah menjadi negara kafir. Tapi karena Mesir ada Al-Azhar, itulah yang menjadi benteng terakhir. Begitu pula di Aceh, kalau tidak ada dayah, maka Aceh akan menjadi daerah kafir. Makanya, santri Aceh yang sudah sepakat untuk hal ini mereka akan mempertahankan sampai titik darah terakhir.”¹⁶

Tidak dapat dipungkiri, dayah di Aceh telah memberikan kontribusi penting dalam berbagai aspek kehidupan. Ini dibuktikan dengan adanya kader ulama yang berasal dari dayah yang mampu mengubah masyarakat ke arah yang lebih baik dan bermartabat. Begitu pula aspek keagamaan yang telah mengikat santri dengan kewajiban shalat berjamaah, puasa sunah dan amalan ibadah lainnya, sehingga ketika mereka selesai pendidikan di dayah dan kembali ke masyarakat, tradisi yang telah dipraktekkan di dayah itu biasanya tetap terpelihara dengan baik sehingga menjadi contoh bagi masyarakat, sekaligus pula sebagai media

dalam menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan pembinaan mental dan kepribadian (Thahiry dkk, 2006)

- d) Adanya pengaruh karismatik guru-guru mereka yang turut memperkuat keyakinan santri dayah melaksanakan aksi demikian. Penting dipahami dalam tradisi dayah di Aceh pada umumnya, menghormati guru atau teungku merupakan ciri khas dari dayah yang tidak dapat ditawar-tawar. Adanya karisma guru yang selalu dihormati murid-muridnya menjadikan pendorong kuat dalam menggalang eksistensi dan solidaritas dayah. Maka, setiap akan memulai aksi, terlebih dahulu mereka melakukan konsultasi dengan Abati pemimpin dayah. Bagi kalangan santri dayah, pimpinan dayah merupakan tokoh idola mereka, sehingga respons dan jawaban Abati atas permohonan melakukan aksi razia sangat berpengaruh dan menentukan apakah mereka akan berbuat atau tidak. Abati Babah Buloh, misalnya, baru memberikan izin apabila memang situasi sangat mendukung keberadaan santri dayah, seperti adanya permintaan dari masyarakat suatu desa, seperti desa Jamuan, desa Babah Buloh, dan desa Kampung Teungoh. Terkait dengan restu dari Abati Babah Buloh ini, fasilitas transportasi untuk mengangkut santri dayah dari tempat mereka belajar ke tempat yang telah ditentukan terkadang juga menjadi dasar pertimbangan.
- e) Adanya pemahaman yang berkembang di sementara santri dan pimpinan dayah bahwa dakwah identik dengan jihad. Maka, apa yang dilakukan dalam mensosialisasikan syariat Islam terhadap masyarakat di Aceh termasuk menggelar razia busana wanita merupakan bagian dari jihad. Aspek internal terakhir ini akan dibahas tersendiri berikut ini.

Dakwah Plus Razia: Jihad

Dalam melaksanakan sosialisasi dan razia implementasi syariat Islam, ada perbedaan pendekatan di kalangan para ulama di Aceh Utara. Menurut satu pihak, aksi razia tidak sesuai dengan

prinsip-prinsip dakwah Islam. Abu Paloh Gadeng (Abu Mustafa), seorang ulama karismatik yang juga merupakan Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kabupaten Aceh Utara, menilai bentuk sosialisasi syariat Islam dengan cara-cara melakukan razia adalah kegiatan yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip dakwah Islam dan kegiatan tersebut akan berdampak negatif bagi keberadaan dayah-dayah yang ada di Aceh Utara dan sekitarnya.¹⁷

Menurut pihak lain, kegiatan sosialisasi syariat Islam itu dengan aksi razia semacam itu dapat dipandang sebagai dakwah. Teungku Muslim Thahiry beralasan bahwa dalam sosialisasi itu memang ada kegiatan dakwah, karena yang dilakukan selama ini adalah menyampaikan arahan dan nasihat bagi pengemudi kendaraan yang dicegat karena berboncengan dengan pasangan bukan muhrim (laki-laki perempuan yang belum menikah) atau karena pakaian pengendara itu tidak sesuai syariat Islam. Selain itu, sosialisasi juga dilakukan dengan dakwah dari *door to door* di daerah Sawang dan Kreung Mane Aceh Utara dengan materi pokok tentang pentingnya impementasi syariat Islam. Inilah yang mereka namakan sebagai aktivitas dakwah.

Namun, jika dalam proses sosialiasi itu disertai pula aksi razia, maka istilah yang pas untuk tindakan itu adalah "Jihad". Sebab, dalam aksi razia itu ada proses pemeriksaan dan pengeledahan, dan bukan tidak mungkin bila dari tindakan pemeriksaan dan pengeledahan tersebut akan memicu konfrontasi atau keharusan berhadapan dengan pertentangan.¹⁸ Ringkasnya, jihad adalah dakwah plus razia.

Pemikiran Teungku Muslim Thahiry tentang jihad dapat diketahui dari brosur dayah yang dikelolanya. Dalam wawancara dengan penulis, Teungku Muslim Thahiry menyebutkan ada empat penjabaran mengenai "jihad". *Pertama*, jihad melawan kebodohan, baik kebodohan tentang agama atau kebodohan dunia. Untuk mengatasi ini, dayah Darul Mujahidin menyebarkan sejumlah juru dakwah (*da'i*) ke berbagai pelosok Aceh. *Kedua*, jihad melawan nafsu melalui tema "Allah Akbar". Tema ini menekankan kebesaran Allah di atas segalanya, sehingga yang patut ditakuti hanyalah Allah dan yang patut disembah hanyalah kepada Allah,

bukannya malah bertuhan kepada hawa nafsu. *Ketiga*, jihad kemunkaran dalam bingkai "*amar ma'ruf nahi munkar*". Walaupun harus menghadapi berbagai risiko, jihad ini tidak akan pernah berhenti sebelum semua kemunkaran sirna dari pandangan. *Keempat*, jihad melawan kekufuran. Menurut Thahiry, jihad ini merupakan kewajiban yang tidak boleh dianggap sepele. Untuk ini, sejak didirikan sampai dengan sekarang dan ke depan, dayah Darul Mujahidin telah melakukan kunjungan ke berbagai daerah di seluruh Aceh untuk sosialisasi dan memberi peringatan akan bahaya pendangkalan akidah oleh kaum sekularis, pluralis dan liberalis dan berbagai macam aliran sesat yang ingin menghancurkan agama Allah.¹⁹

Terlepas dari cara pandang Teungku Muslim Thahiry mengenai dakwah dan jihad dalam implementasi syariat Islam, Hasbi Amiruddin (2007) mempunyai alasan yang berseberangan dengan pendapat tersebut. Amiruddin menjelaskan bahwa cara dakwah seperti itu jelas merupakan tindakan yang radikal, bahkan kadang-kadang brutal baik terhadap orang-orang tidak seiman maupun terhadap umat Islam sendiri. Cara dakwah seperti di atas telah membuat orang lain salah paham terhadap Islam, bahkan sebagian orang malah menganggap begitulah Islam, Islam itu kejam, Islam itu tidak memperhatikan hak asasi manusia, Islam tidak mengerti lingkungan (Amiruddin, 2007).

Sebagai argumen lanjutan, Amiruddin (2007) menjelaskan bahwa tujuan dakwah itu adalah membawa manusia ke arah yang lebih baik berdasarkan kasih sayang dan bukannya secara kebencian. Oleh karena itu, dengan merujuk kepada *nash* Al Qur'an, Amiruddin menunjukkan cara dakwah dengan (i) *hikmah*, (ii) *mau'izhatul hasanah*, dan (iii) *wajadilhum billati hiya ahsan*. Masih menurut Amiruddin (2007), *hikmah* dalam ayat itu bermakna sesuatu yang bila digunakan atau diperhatikan akan mendatangkan kemaslahatan yang lebih besar serta menghalangi terjadi mudarat atau kesulitan yang lebih besar. Sementara pengertian *mau'izhatul hasanah* adalah uraian atau penjelasan yang menyentuh hati yang mengantarkan kepada kebaikan dan bukan sampai kepada kebencian. Sedangkan maksud dari *wajadilhum*

adalah berdiskusi dengan memberikan argumen yang benar dan dengan cara yang baik (*hiya ahsan*), tidak boleh dengan cara kasar yang dapat mendatangkan kemarahan (Amiruddin, 2007).

Perbedaan pandangan sebagaimana yang diajukan oleh masing-masing Teungku Muslim Thahiry dan Hasbi Amiruddin di atas menunjukkan adanya perkembangan penafsiran atas konsep dakwah dalam proses sosialisasi syariat Islam. Dakwah dalam konteks ini diberi muatan khusus oleh Thahiry sehingga terjadi pergeseran makna dakwah yang lazimnya dipahami sebagai "menyampaikan sesuatu ajaran agama melalui lisan, ke makna jihad." Namun, jihad dalam bentuk aksi razia yang dilakukan oleh santri dayah bukan dimaksudkan untuk memberontak kepada pemerintah. Tapi sebenarnya, ingin mempertahankan kedamaian di Aceh dan kehendak untuk memelihara Aceh agar selalu dalam lindungan Allah. Menurut Thahiry, inilah sebab-sebabnya mengapa aksi-aksi razia tersebut terus dilakukan.²⁰

Meskipun pernyataan Thahiry itu sesuai dengan misi dakwah yang diemban oleh dayah Darul Mujahidin, dalam realitasnya aksi razia di lapangan yang dilakukan santri tak jarang justru menodai nilai-nilai syariat Islam itu sendiri. Laporan Aceh Institute (Danial dkk., 2007), wawancara yang dilakukan penulis dan beberapa reportase menyebutkan bentuk-bentuk aksi itu yang antara lain mencakup: menggunting celana, menyemprot pakaian wanita dengan cat semprot, mengusir orang yang sedang bersantai di tempat rekreasi, dan merusak tempat keramaian rakyat atau pasar malam di sejumlah lokasi.²¹ Tentu saja, tindakan-tindakan yang dilakukan sejumlah santri seperti ini lebih merupakan kreativitas dan ekspresi anak muda yang berlebihan dan bukanlah atas dasar perintah pimpinan dayah mereka.

Infrastruktur Pelaksana: Aspek Eksternal

Selain faktor-faktor internal di atas, beberapa faktor eksternal yang mendorong kalangan santri dayah melakukan aksi radikalisme adalah sebagai berikut:

a) Absennya Penegakan Sanksi

Terdapat empat qanun yang berkaitan langsung dengan pelanggaran syariat Islam di Aceh, yaitu Qanun Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan syariat Islam bidang Ibadah, Aqidah dan Syi'ar Islam; Qanun Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; Qanun Nomor 13 Tahun 2003 tentang *Maisir* (perjudian) dan Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang Khalwat (mesum).²²

Implementasi hukuman cambuk terhadap pelanggar syariat Islam di Aceh dimulai di Kabupaten Bireun, kemudian disusul di daerah lainnya seperti Kota Lhokseumawe dan Pidie. Namun untuk kurun beberapa waktu terakhir hampir tidak pernah terdengar lagi adanya pelaksanaan sanksi bagi pelanggar salah satu dari Qanun syariat Islam itu. Padahal, tidak kurang dari tiap hari media massa menginformasikan adanya pelanggaran terhadap syariat Islam. Misalnya, Mahkamah Syar'iyah Kota Lhokseumawe telah memutuskan vonis terhadap tujuh pelanggar syariat, tetapi hukuman cambuk belum dapat dilaksanakan.²³

Menanggapi realitas ini, pemerintah mencoba memberikan penjelasan seputar tidak adanya keharusan mengeksekusi pelanggar syariat Islam. Kepala Dinas Syariat Islam Aceh Utara, umpamanya, berkomentar: "Tidak semua pelaku khalwat harus dicambuk".²⁴ Pernyataan pemerintah semacam ini jelas telah menunjukkan sikap yang berbeda dari saat-saat awal pelaksanaan syariat Islam di Aceh.

Sikap yang ditunjukkan pemerintah tersebut membuat sejumlah kalangan santri dayah menjadi murka. Sejumlah santri dayah kemudian terdorong untuk berbuat sesuatu membantu dan meyakinkan pemerintah Aceh bahwa syariat Islam yang telah dilaksanakan secara formal adalah suatu kebenaran, sehingga tidak perlu ada keragu-raguan. Lebih jauh, santri dayah menggelar aksi razia yang dianggap merupakan bentuk dukungan terhadap kebijakan pemerintah:

Akhirnya kita sepakat, santri-santri, bagaimana cara mengambil jalan untuk kita cegah....kami sepakat ke pantai-pantai untuk

berdoa, misalnya ke pantai Ranjoung, Blangtuphat Lhokseumawe, tempat rekreasi Batee Ilikek, Samalanga Bireun. Sampai di situ kita berdoa kepada Allah agar tempat ini dilindungi. Di samping [itu,] kita datang pada hari minggu untuk memberitahu kepada masyarakat bahwa ini adalah perbuatan yang tidak disenangi oleh syariat Islam. Terus kita tingkatkan lagi pada razia-razia pelanggaran pakaian...syiar Islam, pakaian itu 'kan merupakan qanun syiar. Jadi kita buat razia dengan santri-santri,... Makanya kita merazia terhadap para pelanggaran itu, bahkan kami pernah berkoordinasi dengan Kapolsek. Awalnya kita dikasih bahkan didukung. Misalnya, kami pernah melakukan razia...di Lancang Barat Krueng Geukuh Aceh Utara. Setelah kita beritahu pada Kapolsek Krueng Geukuh, Kapolsek sendiri turut serta walaupun bukan dengan pakaian dinas, dan bahkan dikawal oleh anggota-anggotanya dan diikuti oleh beberapa anggota Wilayatul Hisbah. Awalnya bagus.

Tetapi setelah adanya komentar-komentar dari pejabat...yang mengkritik bahwa razia yang dilakukan oleh santri adalah bukan hak santri dan bukan tugas santri,... akhirnya kami mencoba untuk membuat koordinasi dengan Gubernur Aceh. Bahkan lebih tegas lagi, kita turun ke Banda Aceh berhadapan langsung dengan gubernur dan wakil gubernur dalam hal meminta kepada mereka agar betul-betul menerapkan syariat Islam di Aceh secara kaffah. Tapi jawaban dari mereka [membuat] kita kurang puas dan kurang menyenangkan. Mereka lebih memikirkan... pemberdayaan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat. Itu yang [menurut mereka] lebih penting! Dan apalagi sekarang sedang mengharap[kan] adanya investor asing [yang jumlahnya] meningkat untuk menanam saham di Aceh. Jadi itulah kata mereka! Makanya syariat Islam agak kurang [mendapat] perhatian menurut yang kita amati. Akhirnya kami santri turun ke Banda Aceh untuk melakukan doa bersama di mesjid Baiturrahman bersama ribuan santri, atau sepuluh ribuan santri, [dari] seluruh Aceh.²⁵

b) Lumpuhnya Wilayahul Hisbah

Petugas Wilayahul Hisbah (WH) merupakan bagian penting dalam instansi Dinas syariat Islam Aceh. Lembaga ini merupakan ujung tanduk Dinas dalam mengawasi pelaksanaan qanun-qanun syariat Islam. Tugas pokok dan fungsi WH juga jelas termuat dalam Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 01 Tahun 2004 tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Wilayahul Hisbah, pasal 5 ayat (1), yaitu meliputi: melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan peraturan dan perundang-undangan di bidang syariat Islam; menegur, menasihati, mencegah, dan melarang setiap orang yang patut diduga telah, sedang atau akan melakukan pelanggaran terhadap peraturan perundang-undangan di bidang syariat Islam. Dalam menjalankan aktivitasnya, WH diharuskan mengikuti petunjuk khusus dan terukur, yaitu melakukan pengawasan, melakukan pembinaan dan advokasi, melakukan koordinasi ketika ada pembinaan dan melimpahkan perkara ke penyidik.

Pada awalnya, kalangan santri dayah menilai apa yang telah dilakukan WH sudah sangat tepat. Tapi, cara kerja WH sepertinya tidak profesional dan tebang pilih dalam melakukan pengawasan dan mencegah pelanggaran syariat Islam. Kekecewaan santri dayah dapat ditangkap dari pernyataan Teungku Pollah:

”Menurut saya WH itu bagus, cuma cara kerjanya tidak profesional dan tidak bertanggungjawab. [WH] membedakan antara anak tiri dan anak kandung.... [D]alam bekerja [mereka] masih pilih kasih, ... [S]atu hari saya menangkap seorang pelanggar syariat, lalu saya serahkan ke WH ... kami tangkap pasangan khalwat dan kami serahkan ke WH, tetapi esoknya orang itu sudah lepas....”²⁶

Di mata dayah, tidak efektifnya WH dalam melaksanakan tugasnya disebabkan oleh ketidakikhlasan personel WH dalam bekerja. Menurut Abati Babah Buloh, anggota WH ”sangat tergantung kepada gaji, dan kalau ada gaji baru mau bekerja”.²⁷ Tapi komentar ini dibantah oleh Komandan Lapangan WH Aceh

Utara, Teungku Katsir. Ia menyatakan bahwa seluruh personel WH sangat aktif menjalankan tugasnya serta sangat ikhlas dalam bekerja. Bahkan, imbuh Teungku Katsir, pekerjaan WH ini sudah seperti ”jihad” untuk menyampaikan kebenaran dan pemahaman syariat Islam kepada masyarakat.²⁸

Secara keseluruhan personel Wilayatul Hisbah yang ada di Aceh hingga saat ini berjumlah 1000 lebih, sementara itu jumlah penduduk Aceh berjumlah 4 juta lebih. Bila dilakukan skala perbandingan, dengan jumlah tersebut jelas tidak akan pernah mampu untuk mengawasi pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Begitu pula agaknya dengan Kabupaten Aceh Utara. Jumlah personel WH pada saat penulis melakukan riset berjumlah 86 personel. Dari jumlah ini kemudian dibagi kepada tiga zona. Zona Timur meliputi kecamatan Panton Labu, kecamatan Seuneudon sampai ke Lhokseukon dengan jumlah personel 25 orang. Sementara zona Barat meliputi Krueng Mane, Sawang, Muara Batu berjumlah 30 orang personel. Sedangkan sisanya ditempatkan di zona Tengah yang mencakup mulai kecamatan Dewantara sampai dengan Bayu sebanyak 25 orang. Enam personel lainnya lagi ditempatkan di kantor untuk mengurus administrasi.²⁹

Singkatnya, apa yang telah dilakukan oleh aparat WH dalam rangka mengawasi implementasi syariat Islam di Aceh Utara tampaknya belum menumbuhkan kepercayaan di kalangan santri dayah hingga saat ini. Indikasi tersebut dapat dipahami dari pernyataan Teungku Muslim Thahiry yang memandang WH itu bekerja secara tidak berkelanjutan dan bersifat temporer. Sebab, menurut Thahiry, dana operasional WH sudah banyak yang dipangkas dari anggaran tahunan Dinas syariat Islam di Aceh Utara.³⁰

DI BELAKANG LAYAR AKSI RAZIA

Dalam anggapan masyarakat, kebijakan syariat Islam lebih sakral dibanding kebijakan lainnya yang dikeluarkan oleh pemerintah Aceh. Sebagai suatu kebijakan pemerintah, kesuksesannya secara umum sangat ditentukan oleh kesungguhan aparat pelaksana

terkait. Di sini kepercayaan masyarakat kepada aparat menjadi suatu faktor yang dipertaruhkan dalam menentukan suksesnya penegakan kebijakan syariat Islam itu sendiri.

Secara sekilas, seseorang mungkin berpandangan bahwa karena legislasi menjadi tolok ukur pelaksanaan syariat Islam di Aceh maka ia lebih banyak masih dipahami sebagai tanggung jawab pemerintah ketimbang keikutsertaan segenap elemen masyarakat yang ada di Aceh untuk menghormati dan melaksanakan syariat Islam. Namun yang terjadi adalah justru kenyataan sebaliknya. Misalnya, kinerja aparatur penegakan kebijakan syariat Islam yang lemah, sehingga kemudian berimbas pada munculnya aksi-aksi massa yang sulit dipertanggungjawabkan. Menurut Adaby (2008), partisipasi dalam bentuk aksi razia seperti ini sesungguhnya sangat berbahaya bagi *image* Islam sebagai agama yang damai dan penuh cinta kasih serta pertumbuhan pembangunan ekonomi lainnya akan terganggu.

Aksi razia oleh santri dayah mulanya hanya dilakukan secara kecil-kecilan. Namun tak lama aksi itu berkembang meluas setelah adanya usaha untuk membangun jaringan aksi antardayah yang berskala lebih besar ke seluruh Aceh. Diawali oleh inisiatif sejumlah murid-murid dayah Bustanul Huda, sebuah pertemuan digelar dengan mengundang seluruh perwakilan santri dayah yang ada di Aceh, terutama dayah yang berlokasi di pantai utara dan timur Aceh. Menurut Teungku Baihaqi Yahya, pertemuan tersebut pertama kali dimaksudkan sebagai musyawarah pembentukan organisasi alumni dayah Lamno. Pertemuan tersebut dihadiri oleh para alumni yang kini sebagian sudah menjadi pimpinan dayah atau sebagai guru-guru dayah di berbagai tempat, seperti dayah Paya Pasie Lhoknibong Aceh Timur, dayah Darul Mujahidin (Murid dari Abati Babah Buloh) Lhokseumawe, dayah Babah Buloh Sawang Aceh Utara, dan dayah Ujung Paju Lhokseumawe.³¹

Menjelang pertemuan musyawarah tersebut berakhir, muncul agenda pembahasan yang tidak diduga sebelumnya, yaitu mendiskusikan pelaksanaan syariat Islam di Aceh yang dinilai stagnan. Dalam musyawarah itu, sebuah saran diajukan untuk mendorong semangat syiar dan kesuksesan pelaksanaan syariat

Islam melalui aksi razia oleh setiap dayah. Namun, peserta pertemuan tidak mencapai kata sepakat untuk menerima usul melakukan aksi razia oleh seluruh santri dayah. Mereka bahkan terpecah kepada dua kelompok utama. Kelompok pertama menolak melakukan aksi razia dengan alasan khawatir akan mengganggu ketertiban lalu lintas jalan. Selain itu, mereka tidak ingin terlihat takabur dan terkesan sombong seolah-olah telah menjadi manusia paling bersih dan suci. Alasan lainnya, aksi semacam itu menimbulkan kekhawatiran para guru karena dapat mengganggu kegiatan belajar dan mengajar (Nasir, 2005).

Mempertegas alasan penolakan tersebut, Teungku Muhammad Amin, pimpinan dayah Cot Treung Aceh Utara, menyatakan tidak akan mengizinkan murid-muridnya untuk bergabung dengan aksi tersebut karena tiga alasan. Pertama, ketika para santri dayah berada di lapangan, perilaku mereka yang masih muda belia sulit dikontrol dengan baik. Kedua, beliau tidak dapat mempercayai seseorang mampu dengan baik mengawasi para santrinya bila turut serta dalam aksi razia. Ketiga, anak-anak santri yang tinggal bersamanya di dayah oleh orang tuanya dititipkan dan diamanahkan untuk belajar di dayah dan bukannya untuk melakukan pekerjaan lainnya.³²

Sementara itu, kelompok yang sependapat dengan rencana bersama aksi razia berasal dari dayah Paya Pasie Lhoknibong Aceh Timur, dayah Darul Mujahidin Lhokseumawe, dan dayah Babah Buloh Sawang Aceh Utara. Mereka pun lantas membuat semacam lembaga dengan nama Ikatan Persatuan Masyarakat dan dayah (IPMD) dan merancang sejumlah program. Selama bulan Mei hingga Juni 2006, para santri dayah yang bergabung dalam wadah Ikatan itu melakukan beberapa aksi. Antara lain, membubarkan acara festival karaoke di desa Alue Ie uteh kecamatan Baktiya Aceh Utara dan membubarkan pelancong di pantai Ujung Blang Banda Sakti Kota Lhokseumawe (Nasir, 2005).

Secara geneologis, jaringan dayah yang melibatkan diri untuk melaksanakan sosialisasi syariat Islam lewat aksi razia itu adalah dayah-dayah yang didirikan oleh para alumni dayah Lamno (dayah Abu Lamno atau Teungku Ibrahim). Abati Babah Buloh,

misalnya, merupakan murid langsung dari Abu Lamno. Adapun Teungku Muslim Thahiry, pimpinan dayah Darul Mujahidin Lhokseumawe, adalah murid kesayangan Abati Babah Buloh. Sementara, Abu Paya Pasie merupakan murid dari Abu Aziz Samalanga. Murid-murid dari ketiga tokoh ini (Abu Paya Pasie, Abati Babah Buloh, dan Teungku Muslim Thahiry) ada yang berasal dari mantan kombatan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Karena itu, tidak keliru kiranya jika penulis melihat bahwa aksi kekerasan agama yang dilakukan santri dayah selama ini juga diboncengi oleh kelompok mantan GAM yang sedang *nyantri* di dayah dan merasa tidak puas atau tidak senang dengan tingkat pelaksanaan syariat Islam oleh eksekutif pemerintahan Aceh yang mayoritas dipegang oleh mantan GAM.

Beberapa Kasus Aksi Razia

Sebelum melakukan dakwah dan aksi razia, biasanya diadakan pengarahan agar tidak terjadi kesalahpahaman antara santri dan anggota masyarakat yang menjadi target aksi. Sejumlah santri yang hendak melakukan aksi dikumpulkan untuk diarahkan oleh Abati atau pimpinan dayah. Ada beberapa hal yang diminta diperhatikan oleh santri dayah ketika melakukan aksi. Misalnya, aksi apa saja yang boleh dan yang tidak boleh dilakukan. Pada dasarnya, para santri yang beraksi diharuskan bersikap sopan santun seperti memberi salam. Namun, menurut Teungku Saifullah, yang terjadi kemudian di lapangan adalah para santri sering mengabaikan hal itu. Ini karena menyangkut perasaan dan emosi santri dayah pada saat berdakwah atau melakukan razia atas orang per orang di lapangan. Tak jarang para santri dimaki-maki, sehingga mereka tidak tahan dan memberi perlawanan. Atas kejadian semacam ini, biasanya Abati tidak akan mengambil tindakan apa pun terhadap diri santri dayah yang melakukan aksi tersebut. Alasannya, aksi itu memang tidak ada yang diminta untuk bertanggungjawab.³³

Berdasarkan pengamatan penulis hingga tahun 2008, paling tidak aksi razia atas nama santri dayah dalam sosialisasi syariat Islam dilakukan sebanyak 10 kali, atau bahkan mungkin lebih.³⁴

Julok Aceh Timur

Yang banyak menyedot perhatian masyarakat luas di antaranya adalah aksi razia pada tahun 2005 yang dilakukan santri dayah Bustanul Huda, atau yang dikenal dengan dayah Abu Paya Pasie, yang terletak di desa Doi Kecamatan Julok. Pada tanggal 3 Desember 2005, rombongan para santri dayah, teungku dayah, dan Abu Paya Pasie baru tiba dari perjalanan pulang dari Medan untuk urusan dakwah. Menjelang maghrib, mereka tiba di Kota Binjei, Kecamatan Julok Aceh Timur. Di kota ini, rombongan melihat ada tanda-tanda keramaian di lapangan kecamatan. Dua unit komedi putar sudah terpasang di situ. Sebuah bangunan bulat yang disebut "tong setan" juga sudah berdiri. Ini merupakan pasar malam yang pertama dilaksanakan setelah perdamaian antara pemerintah Indonesia dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada 15 Agustus 2005.

Usai menunaikan shalat Maghrib, rombongan dayah menuju ke tempat keramaian tersebut dengan mengenderai mobil *pick-up* serta diikuti oleh belasan sepeda motor di belakangnya. Setibanya di lapangan pertunjukan pasar malam itu, mereka lalu membaca '*waqul ja' a al-haqqu wazahaqa al-bathil, inna al-bathila kana zahuqa*' [dan katakanlah apabila kebenaran telah tiba maka kebatilan akan sirna, sesungguhnya kebatilan itu benar-benar lenyap].³⁵ Potongan ayat ini terus berulang-ulang dibacakan melalui mikrofon, sehingga suasana keramaian pun seketika menjadi lengang. Bahkan, panitia pelaksana pasar malam itu tidak berani menampakkan diri. Menjelang turunnya gelap malam, terlihat hampir tidak ada lagi tanda-tanda keramaian. Akhirnya rombongan dayah menyudahi aksi mereka karena menganggap sudah berhasil mencapai tujuan.

Jalan Negara Medan-Banda Aceh

Berhasil dengan aksi di atas, selanjutnya murid-murid dayah Bustanul Huda secara rutin turun ke jalan negara Medan – Banda Aceh untuk menggelar aksi razia. Target razia diarahkan kepada penduduk setempat yang dianggap lalai mengenakan busana sesuai

syariat Islam. Selain menjelaskan tata cara berpakaian yang sesuai syariat, pelanggar syariat juga diingatkan agar menjauhi perbuatan maksiat. Pada umumnya yang terjaring dalam aksi tersebut kebanyakan adalah kalangan wanita. Sebagian di antara kaum hawa ini tidak menerima perlakuan santri dayah tersebut. Mereka lalu mengadu ke aparat kepolisian setempat. Akibatnya, salah seorang dari santri dayah terpaksa harus berurusan dengan aparat kepolisian untuk menjelaskan tujuan aksi razia itu. Selain berurusan dengan kepolisian, sejumlah santri dayah juga pernah berurusan dengan aparat tentara (TNI) dan Dinas Syariat Islam Kabupaten Aceh Timur. Walau begitu, dari berbagai hasil pembicaraan tampaknya disimpulkan bahwa aksi razia ini dapat diterima. Malah Dinas Syariat Islam Aceh Timur mendukung dan merasa terbantu, karena saat itu petugas Wilayatul Hisbah wilayah Aceh Timur belum efektif.³⁶

Semenanjung Cafe

Aksi razia lainnya yang juga menjadi perhatian banyak kalangan adalah aksi yang dilakukan di "Semenanjung Cafe", yang terletak di depan Rumah Sakit Cut Mutia, Buket Rata Lhokseumawe. Saat itu adalah malam Minggu (14 Juli 2007) sekitar pukul 20.15 WIB, kira-kira sebanyak 17 santri dayah dengan berpakaian jaket masuk ke dalam cafe. Di dalam cafe itu, terlihat hanya ada satu keluarga yang terdiri dari suami, istri, dan anak perempuannya yang sedang menikmati mie goreng. Di depan suami dan anaknya, salah seorang dari santri dayah tersebut lalu menyembprotkan cat ke pakaian si istri. Akibat aksi ini, terjadi kegaduhan dan membuat suasana yang mulanya tenang menjadi tidak nyaman dan menyenangkan.³⁷ Kesal dengan perlakuan santri yang tidak sopan atas pelanggannya, salah seorang dari pekerja di cafe itu mengejar para santri dayah tersebut dengan menggunakan senjata tajam (parang). Begitu sampai di Simpang Kandang Muara Dua Lhokseumawe, sejumlah pemuda juga sudah berkumpul untuk menyongsong 17 santri dayah yang berlari meninggalkan cafe itu. Kejadian berikutnya sungguh mengerikan. Pukulan tinju dan tebasan parang turut mengarah ke salah seorang santri dayah.

Meskipun tidak sampai mati, tangan santri itu nyaris putus ketika hendak menangkis tebasan parang pekerja cafe.³⁸

Peristiwa di atas telah menimbulkan pro-kontra terhadap keterlibatan santri dayah dalam menyosialisasikan syariat Islam. Bagi mereka yang mendukung aksi razia semacam itu menilai pelanggaran syariat Islam sedikit berkurang jumlahnya walaupun tidak signifikan. Akan tetapi, mereka yang tidak setuju dengan aksi itu, menolak dengan keras keterlibatan santri dayah. Cukup banyak pihak yang memberi komentar tajam. Bahkan tidak tanggung-tanggung, Wakil Gubernur Aceh, Muhammad Nazar, turut memberikan pernyataan bahwa anggota masyarakat manapun tidak berwenang melakukan aksi razia dalam pelaksanaan syariat Islam. Sebab, tugas itu merupakan kewajiban dan pekerjaan Wilayatul Hisbah dengan dukungan Polisi dan aparat penegak hukum lainnya.³⁹

Ekspektasi di Balik Aksi

Yang menjadi pertanyaan penting di sini adalah, mengapa santri dayah melakukan aksi razia yang disertai kekerasan dalam melakukan sosialisasi syariat Islam. Dari hasil temuan yang diperoleh, sedikitnya ada dua hal utama yang menjadi ekspektasi mereka:

Komunitas yang Religius

Sejak MoU Helsinki ditandatangani pada tanggal 15 Agustus 2005, pelaksanaan sungguh-sungguh syariat Islam semakin jauh dari perhatian pemerintah Aceh. Akibatnya, menurut Abati Babah Buloh, perilaku yang bertentangan dengan syariat Islam semakin meningkat dan meluas. Abati memberi contoh betapa sangat mudahnya untuk menemukan dan melihat dengan mata kepala sendiri bagaimana anak-anak usia remaja atau muda-mudi lain jenis bukan muhrim berboncengan berduaan dengan kendaraan sepeda motor, ataupun sejumlah perempuan yang berpakaian ketat dan tidak sesuai dengan qanun syariat Islam.⁴⁰ Dalam pandangan Abati, kalau keadaan semacam ini terus dibiarkan, maka dapat

dipastikan orang-orang akan melakukan perzinahan di sembarangan tempat. Dan, apabila perbuatan itu tidak dicegah, maka akan datang musibah yang lebih besar dari tsunami.

Oleh karena itu, menurut Teungku Saifullah (Pollah), semua perbuatan yang berpotensi maksiat harus dicegah. Pencegahannya tidak bisa hanya dilakukan dengan dakwah lisan. Sebab, kegiatan dakwah dengan cara memberi penjelasan dan nasihat sudah pernah dan sering dilakukan. Bahkan, dakwah atau tabligh akbar diselenggarakan hingga beberapa kali di tempat-tempat lapangan terbuka atau di depan mesjid dan meunasah. Lebih lanjut, Teungku Saifullah (Pollah) menuturkan bahwa orang yang datang ke acara itu mempunyai beragam tujuan:

”...ada yang datang untuk mendengar dakwah, sementara lainnya... justru seperti datang [mengunjungi] tempat hiburan.... [Bahkan,] ada kejadian dalam kegiatan dakwah itu ada orang yang ditangkap sedang khalwat [bermesraan]. Makanya sekarang kegiatan dakwah langsung diarahkan kepada sasaran utama, yaitu masyarakat Aceh Utara sebagai sasaran implementasi dakwah Islam.⁴¹

Sebenarnya, menurut Abati, para ulama yang ada di Aceh itu tahu jika praktek maksiat sudah menyebar ke berbagai tempat, tetapi tidak ada yang berani melakukan aksi sebagaimana yang dilakukan oleh para santri dayah. Abati menilai: ”Mereka itu *jubnun* (takut); takut bertindak karena akan diculik oleh pihak-pihak tertentu; takut mati; dan takut hilang jabatan dan harta.”⁴²

Penegakan Syariat Secara Serius

Seperti dievaluasi oleh Irwan Adaby (2008), santri dayah sesungguhnya menyoroti ketidakseriusan pemerintah dalam mengimplementasikan syariat Islam yang sudah ditetapkan. Melihat ketidakseriusan tersebut, mereka melakukan kritik sesuai dengan cara mereka sendiri. Aksi razia yang dilakukan santri dayah, menurut Teungku Muslim Thahiry, hanyalah aksi kecil untuk menarik perhatian pemerintah agar serius dalam menegak-

kan syariat Islam di Aceh. Thahiry dengan tegas menyatakan: "Apakah mesti didiamkan kalau ada maksiat di hadapan mata? Oleh karena itu, apabila pemerintah tidak juga memperhatikan bidang ini, maka massa santri yang lebih banyak akan dikerahkan ke provinsi untuk menuntut pemerintah supaya sungguh-sungguh menerapkan syariat Islam secara formal."⁴³

Kalangan santri dayah juga memahami bahwa substansi sejumlah qanun⁴⁴ memang mengandung beberapa kelemahan. Meskipun demikian, bukan berarti pemerintah Aceh tidak perlu menerapkan qanun yang sudah ada itu. Dan untuk itu, kalangan santri dayah akan terus mengawasi semua proses pelaksanaan syariat Islam dan mencatat kelemahan dan kekurangan berbagai kebijakan pemerintah menyangkut syariat Islam hingga saat ini.⁴⁵

Dalam mencermati sikap kritisisme kalangan santri dayah terhadap pelaksanaan syariat Islam di Aceh, argumen yang diajukan oleh Syahrizal Abbas (2008) kiranya layak dibahas di sini. Menurutny, pandangan pro-kontra seputar pelaksanaan syariat Islam di Aceh muncul sebagai salah satu akibat keterbatasan kerangka keilmuan yang dibangun. Abbas (2008) melihat masyarakat tidak dapat memahami dengan baik substansi hukum syariat dan penegakannya, karena tidak dibarengi dengan landasan keilmuan hukum yang kuat. Lebih lanjut, Abbas (2008) menjelaskan beberapa aspek landasan keilmuan yang dimaksudkannya itu. *Pertama*, perumusan hukum syariat dalam qanun adalah hasil ijtihad yang dilakukan oleh para ulama Aceh terhadap sejumlah ketentuan hukum yang berasal dari al-Quran dan al-Hadist. Berhubung rumusan qanun itu adalah hasil ijtihad, tentunya materi-materi dalam qanun syariat itu tidak bersifat absolut dan sangat terbuka untuk selalu dikritik dan direvisi. *Kedua*, penegakan hukum syariat Islam di Aceh memerlukan perangkat keras dan lunak yang saling menunjang satu sama lain. Saat ini kondisi pelaksanaan syariat Islam di Aceh masih jauh dikatakan dari sempurna. Bukan hanya karena hukum acara yang belum memadai, tetapi juga karena berbagai hal lainnya, seperti aparat penegak hukum yang belum seluruhnya memahami materi qanun, sarana dan prasana hukum pendukung

yang belum maksimal, dan kesadaran hukum di kalangan masyarakat yang masih cukup rendah.

PENUTUP

Seluruh uraian di atas menjelaskan radikalisme dan intoleransi yang muncul di kalangan santri dayah dalam aksi mereka menyosialisasikan syariat Islam di Aceh Utara. Didorong oleh tidak seriusnya masyarakat dan pemerintah Aceh dalam menerapkan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari, sejumlah kalangan santri dayah merasa terpanggil dan berinisiatif untuk melakukan aksi razia. Selain itu, yang menjadi motivasi spiritual aksi razia tersebut adalah perasaan berdosa kepada Allah jika membiarkan suatu perbuatan maksiat terjadi di hadapan mereka. Aksi razia yang dilakukan oleh kalangan santri dayah, dengan demikian, merupakan wujud tanggungjawab moral yang tumbuh dari dalam jiwa yang cinta kepada agama Allah agar tegak di Aceh secara kaffah. Maka, apa pun yang akan menghalangi mereka dan meskipun harus berhadapan dengan kematian, selama syariat Islam tidak dilaksanakan secara sungguh-sungguh, selama itu pula aksi razia dan sosialisasi syariat Islam akan terus mereka dengungkan.

Aksi ini dipandang oleh santri dayah sebagai bagian dari implementasi makna dakwah dan jihad, yang mengambil bentuk perbuatan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*. Bagi kalangan santri dayah, melakukan razia itu identik dengan jihad. Sebab dalam aktifitas razia oleh para santri, umpamanya menghentikan pengendara sepeda motor atau mobil di jalan umum karena berbusana tidak sesuai dengan qanun, tentu bisa berhadapan dengan perlawanan fisik dari pihak yang akan diberi nasihat.

Aksi sosialisasi dan razia yang dilakukan oleh santri dayah dilakukan dengan ikhlas tanpa dukungan anggaran dari pemerintah. Aksi itu bukan pula didorong oleh motivasi politik, sehingga tidak ada pihak yang dapat mengintervensi aksi yang dilakukan itu untuk tujuan kepentingan tertentu ataupun mencegahnya karena terikat dengan jasa siapa pun.

Terlepas dari alasan dan motivasi tersebut di atas, aksi razia

oleh santri dayah telah menimbulkan dampak. Lebih dari itu, kekerasan dalam sosialisasi syariat Islam ternyata tidak banyak membuat suatu perubahan pemahaman yang baik mengenai syariat Islam di kalangan masyarakat Aceh Utara. Di antara dampak dari aksi tersebut adalah munculnya penilaian negatif dari berbagai kalangan masyarakat dan tokoh agama bahwa dayah merupakan agen pendorong dan pelaku kekerasan, yang pada gilirannya dapat menimbulkan rasa trauma dan kekhawatiran dari masyarakat jika berhadapan dengan santri dayah.

Di sisi lain, aksi semacam itu menerbitkan kesan bahwa santri dayah telah mengambil alih tugas dan wewenang yang dimiliki oleh Wilayatul Hisbah (WH) sebagai pengawas pelaksanaan syariat Islam. Dampak lain yang muncul dari aksi santri dayah, terganggunya bentuk usaha ekonomi masyarakat ataupun kerugian ekonomi yang dirasakan oleh sebagian pedagang di wilayah tempat razia dilakukan. Lebih dari itu semua, jatuhnya korban fisik di kalangan santri dayah dan masyarakat setempat merupakan hal yang amat disesali.

Catatan:

- 1 Misalnya amuk massa di Situbondo pada bulan Oktober 1996, diawali ketidakpuasan kalangan masyarakat setempat karena Pengadilan Negeri Situbondo hanya menvonis penjara 5 (lima) tahun untuk seorang oknum umat beragama yang melecehkan agamanya sendiri, serta menghina ulama pemimpin umat di daerah itu. Atau kasus lain seperti yang terjadi di Tasikmalaya pada bulan Desember 1996, diawali protes umat beragama karena perlakuan oknum aparat keamanan yang tidak simpatik terhadap tiga orang santri.
- 2 Misalnya, peristiwa Peoples Temples di bawah pimpinan Jim Jones di Guyana pada tahun 1970an.
- 3 Misalnya, peristiwa yang dilansir oleh *New York Time* pada 1 Maret 2002 tentang "Perusuh Hindu Membunuh 60 Muslim di India".
- 4 Misalnya, peristiwa Asahara Shoko dan Aum Shinrikyo di Jepang pada Tahun 1990an
- 5 Ketujuh jenis kekerasan yang berlangsung selama penerapan syariat Islam di Aceh adalah kekerasan Alienatif, kekerasan Fisik, kekerasan Psikologi, kekerasan karena Kealpaan Negara, kekerasan Verbal, kekerasan Represif dan kekerasan Intelektual (Danial dkk. 2007: 80-83)
- 6 <http://swaramuslim.net/printerfriendly.php?id 4/28/2009>
- 7 <http://www.kontras.org.2005>; lihat juga, <http://www.acehforum.or.id.2005>.
- 8 [http://id.wikipedia.org/wiki/Tgk. Ahmad Dewi](http://id.wikipedia.org/wiki/Tgk._Ahmad_Dewi).
- 9 <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1989>; <http://www.minihub.org/msg0073.html>; <http://www.antenna.nl/indonesie/mn07160.html>
- 10 Dayah MUDI MESRA Samalanga dapat dikatakan sebagai salah satu dayah Salafi yang sudah membuka diri dengan berbagai perkembangan zaman, termasuk juga perubahan kurikulum, namun tradisi asli dayah tidak dihilangkan, kajian kitab klasik masih diteruskan, cara berpakaian ala dayah salafi seperti memakai sarung, peci hitam atau lobe dalam kegiatan belajar atau keluar dari dayah untuk suatu kegiatan tetap dipelihara, namun penggunaan berbagai alat teknologi seperti komputer, HP, Laptop, LCD sudah tidak asing dalam media pembelajaran. Bahkan di dayah tersebut sudah ada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) al Aziziyah Samalanga 2005. Menariknya lagi, STAI tersebut berada di ibu kota Kecamatan.
- 11 Teungku Muslim Thahiry, pimpinan dayah Darul Mujahidin, Gampong Blang Weu Panjo, Jln. Line Pipa Kecamatan Blang Mangat Lhokseumawe. Wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 12 Teungku Muslim Thahiry, wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 13 Teungku Saifullah (Pollah), santri dayah Nurul Mujahidin, Babah Buloh Sawang, juga mantan kombatan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Sejak Aceh damai, Teungku Pollah diharuskan belajar Agama di dayah atas perintah petinggi Komi-te Pemulihan Aceh (KPA) wilayah Pasee Aceh Utara. Wawancara di rumahnya di Datag Baroh, Krueng Manee Aceh Utara, Selasa 7 Oktober 2008, di rumah orang tua Teungku Pollah.
- 14 Abati Babah Buloh, pimpinan dayah Nurul Mujahidin. Wawancara Hari Jumat,

8 Agustus 2008 di dayah Babah Buloh. Ketika berlangsung wawancara, seperti-nya Abati sangat takut akan musibah seperti tsunami datang kedua kali dengan menghubungkan berbagai maksiat dan kemunkaran yang terus berlangsung, ketakutannya terekspresi pada wajahnya yang berkerut sambil menggeleng-gelengkan kepala seraya menyebut “*Astaghfirullah*” beberapa kali.

- 15 Teungku Saifullah (Pollah), wawancara, Selasa 7 Oktober 2008, di rumah orang tua Teungku Pollah.
- 16 Teungku Muslim Thahiry, wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 17 Abu Paloh Gadeng, Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kabupaten Aceh Utara, wawancara, Rabu, 13 November 2007 di kantor MPU Aceh Utara.
- 18 Teungku Muslim Thahiry. Wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 19 Teungku Muslim Thahiry, *Brosur Mengenal Dayah Darul Mujahidin*, hlm. 12
- 20 Teungku Muslim Thahiry, wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 21 Wawancara dengan Teungku Saifullah (anggota aksi razia); *Sinar Harapan*, 1 September 2005; *Rakyat Aceh*, Senin, 16 Juli 2007; *Aceh Independen*, Rabu, 19 November 2008; *Serambi Indonesia*, Rabu, 19 November 2008.
- 22 *Himpunan Undang-undang, Keputusan Preiden, Peraturan Daerah/Qanun, Edaran Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syari’at Islam*. Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.
- 23 *Serambi Indonesia*, Selasa, 20 Februari 2007.
- 24 *Serambi Indonesia*, Selasa, 3 April 2007; Fakta ini kemudian melahirkan berbagai kritik yang tertuang dalam tajuk beberapa media cetak lokal, seperti *Waspada* Sabtu, 15 Desember 2007 menurunkan tajuk “Syariat Islam jangan terpaku pada hukuman Cambuk”, *Serambi Indonesia*, Jumat 9 Februari 2007 bertajuk “Hukuman Pelaku Khalwat Mengambang”; *Serambi Indonesia*, Selasa 7 Agustus 2007 menyajikan tajuk “Banyak Eksekusi Cambuk Belum dilaksanakan, Kadis Syariat Islam dituding Suap”.
- 25 Teungku Muslim Thahiry, wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 26 Teungku Saifullah (Pollah), wawancara, Selasa 7 Oktober 2008, di rumah orang tua Teungku Pollah.
- 27 Abati Babah Buloh, pimpinan dayah Nurul Mujahidin, Sawang Aceh Utara, wawancara hari Jumat, 8 Agustus 2008 di dayah Babah Buloh.
- 28 Teungku Katsir, Komandan Wilayahul Hisbah (WH) Kabupaten Aceh Utara, wawancara, Senin, 23 Juni 2008 di Kantor Dinas Syariat Islam Kabupaten Aceh Utara.
- 29 Teungku Katsir, wawancara, Senin, 23 Juni 2008 di Kantor Dinas Syariat Islam Kabupaten Aceh Utara.
- 30 Teungku Muslim Thahiry, wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.
- 31 Teungku Baihaqi Yahya adalah seorang Teungku dayah Cut Nyakdhien Panton Labu, wawancara berlangsung pada tanggal 25 April 2009 di Kampus STAIN

Malikussaleh.

- 32 Teungku Muhammad Amin (Ayah), pimpinan dayah Cot Trueng Aceh Utara, Wawancara, Rabu, 16 Juli 2008, di dayah Cot Trueng.
- 33 Teungku Saifullah (Pollah), wawancara, Selasa 7 Oktober 2008, di rumah orang tua Teungku Pollah; Abati Babah Buloh, Wawancara, Jumat, 8 Agustus 2008 di dayah Babah Buloh.
- 34 Misalnya di Kuta Binjei Aceh Timur, Bate Ileik Samalanga Bireun, Rancong Lhokseumawe, Bangka Jaya, Sawang, Kreung Mane, Jamuan, Babah Buloh Aceh Utara, Krueng Geukuh dan Buket Rata depan rumah sakit Lhokseumawe.
- 35 Q.S. al Isra': 81
- 36 Sejauh ini, meskipun Wilayatul Hisbah Aceh Timur sudah terbentuk, aksi razia tetap juga dilakukan oleh santri dayah Bustanul Huda, dan biasanya dilakukan di depan dayah yang terletak di jalan Medan-Banda Aceh.
- 37 Burhanuddin, Pemilik Semenanjung Café, wawancara, Selasa 5 Oktober 2008 di warungnya di depan Rumah Sakit Cut Mutia Buket Rata Lhokseumawe.
- 38 Teungku Saifullah (Pollah), wawancara, Selasa 7 Oktober 2008, di rumah orang tua Teungku Pollah. Dalam aksi tersebut beberapa santri sengaja mengenakan pakaian jaket. Tujuannya, jika ada di antara santri yang ditahan oleh aparat keamanan akibat dari aksi tersebut, mereka dapat leluasa melakukan negosiasi dengan aparat untuk melepaskan rekan sesama santri.
- 39 *Waspada*, Rabu 28 November 2007, "Masyarakat Wajib Awasi Syariat Islam, Bukan Merazia",
- 40 Abati Babah Buloh, pimpinan dayah Nurul Mujahidin, wawancara, hari Jumat, 8 Agustus 2008 di dayah Babah Buloh.
- 41 Teungku Saifullah (Pollah), wawancara, Selasa 7 Oktober 2008, di rumah orang tua Teungku Pollah.
- 42 Abati Babah Buloh, wawancara, Jumat, 8 Agustus 2008 di dayah Babah Buloh.
- 43 Abati Babah Buloh, wawancara, Jumat, 8 Agustus 2008 di dayah Babah Buloh.
- 44 Qanun Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam dalam Bidang Ibadah, Aqidah dan Syiar Islam; Qanun Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; Qanun Nomor 13 Tahun 2003 tentang Maisir atau Perjudian; dan Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang Khalwat.
- 45 Teungku Muslim Thahiry, wawancara, Rabu, 28 September 2008, di dayah Darul Mujahidin.

ULAMA DAN PROSES LEGISLASI: MENGENAL LEGITIMASI LEMBAGA ULAMA ACEH

OLEH: ABIDIN NURDIN

PENDAHULUAN

STUDI TENTANG KEDUDUKAN ULAMA DI DUNIA ISLAM TELAH BANYAK dilakukan oleh sarjana Muslim maupun Barat. Kajian tentang peran *wilayah al-faqih* di Iran, Kabinet atau Majalis al-Wuzara di Arab Saudi, The Council of Islamic Ideology di Pakistan dan Majelis Ugama Islam di Malaysia menunjukkan peran dan tingkat keterlibatan mereka yang berbeda-beda dalam proses legislasi undang-undang di negara masing-masing (Adam 2004: 62-76, Amal dan Panggabean 2004: 105-167). Lembaga Kabinet (*majalis al-wuzara*) di Arab Saudi memiliki kewenangan eksekutif dan legislatif, yaitu pembuatan perundang-undangan yang disebut *Qada al-Syar'i*. Sejak kepemimpinan Imam Khomeini pasca-revolusi 1979 di Iran, lembaga *wilayah al-faqih* berada di atas struktur pemerintahan eksekutif dan legislatif. Sementara di Pakistan, the Council of Islamic Ideology (CII), atau Dewan Penasihat Ideologi Islam, antara lain bertugas memberikan nasihat dan pertimbangan apakah suatu rancangan undang-undang bertentangan atau tidak dengan ajaran Islam. Di Malaysia, Majelis Ugama Islam diberikan fungsi untuk membuat peraturan yang berhubungan dengan pentadbiran, yaitu pengaturan tentang pengelolaan zakat, wakaf, dan baitul mal.

Yang menjadi permasalahan utama dalam tulisan ini adalah apa sumber otoritas yang mengabsahkan peran dan kewenangan ulama dalam proses legislasi? Dari mana asal muasal legitimasi semua peran ulama itu? Dengan mengambil kasus ulama Aceh, tulisan ini ingin menunjukkan bahwa ulama Aceh sepanjang sejarahnya membangun legitimasi melalui berbagai jasa dan kiprahnya di tengah masyarakat Aceh. Legitimasi sosiologis dan historis semacam itu kemudian mengalami transformasi dalam bentuk legitimasi yuridis formal pada saat undang-undang memberikan otoritas legislasi kepada ulama untuk terlibat dalam proses perumusan qanun.

Beberapa tulisan mutakhir tentang MPU atau lembaga ulama di Aceh mencatat peran ulama di berbagai bidang. Dalam proses legislasi, misalnya, lembaga ulama ikut terlibat dalam legislasi UU Keistimewaan Aceh (Suyanta, 2006). Dalam pandangan Ibrahim (2002: 245), MPU merupakan lembaga legislatif yang independen. Maksudnya, ulama merupakan mitra pemerintah yang memiliki peran baik dalam proses legislasi dan sosialisasi qanun. Djuned (2002: 74) menambahkan, MPU merupakan lembaga ulama yang berada di garda depan dalam perumusan qanun. Karena itu, hemat Djuned, lembaga ini harus diberikan ruang yang jelas agar peran dan kerjanya tidak tumpang tindih dengan lembaga lainnya.

Akan tetapi, kajian-kajian tersebut di atas belum mengarah pada pembahasan yang menganalisis secara kritis tentang sumber-sumber legitimasi ulama dalam proses legislasi hukum. Oleh karena itu, tulisan ini mencoba mengisi kekosongan itu dengan membahas transformasi ulama dalam sejarah, sumber-sumber legitimasi MPU dan bagaimana faktor legitimasi ulama memengaruhi proses legislasi qanun syariat Islam di Aceh.

Pada bagian yang akan datang, tulisan ini akan menjelaskan penggunaan istilah ‘legitimasi’ dengan mengacu pada teori kepemimpinan Max Weber yang sudah terkenal itu. Setelah itu, penulis akan mencoba menguraikan selang pandang sejarah ulama Aceh sejak masa kesultanan hingga masa kontemporer. Pada bagian berikutnya, tiga macam legitimasi ulama Aceh yang

menjadi dasar bagi peran dan keterlibatan mereka secara intensif dalam legislasi hukum akan dibahas. Selanjutnya, persaingan pengaruh di antara lembaga ulama yang ada di Aceh akan disajikan untuk melihat sejauhmana berbagai sumber legitimasi tersebut saling berinteraksi satu sama lain dan menampakkan bentuknya secara empiris.

LEGITIMASI: SEKILAS KERANGKA TEORITIS

Legitimasi dapat diartikan sebagai seberapa jauh masyarakat mau menerima dan mengakui kewenangan, keputusan atau kebijakan yang diambil oleh seorang pemimpin. Dalam konteks legitimasi, hubungan antara pemimpin dan masyarakat yang dipimpin lebih ditentukan oleh keputusan masyarakat untuk menerima atau menolak kebijakan yang diambil sang pemimpin.

Meminjam teori kepemimpinan Max Weber (1864-1920), kepemimpinan dapat dibagi menjadi tiga hal. Pertama, tradisional, yaitu keyakinan dalam suatu masyarakat tradisional, bahwa pihak yang menurut tradisi lama memegang pemerintahan memang berhak memerintah, misalnya kaum bangsawan atau keluarga raja (dinasti). Oleh karena itu, sudah sepatutnya apabila kelompok tersebut ditaati. Kedua, karismatik yang didasarkan pada perasaan kagum, hormat, dan kecintaan masyarakat terhadap seorang individu yang sangat mengesankan. Misalnya, ketundukan terhadap pemimpin spiritual atau ketaatan kepada pemimpin agama. *Ketiga*, rasional-legal yang didasarkan pada kepercayaan pada tatanan hukum rasional yang melandasi kedudukan seseorang pemimpin (Budiarto, 1998: 15).

Tiga bentuk legitimasi yang penulis gunakan dalam tulisan ini tentu saja tidak sama persis dengan pandangan Weber tersebut. Meskipun begitu, tulisan ini akan memilah tiga bentuk legitimasi, yaitu legitimasi historis, sosiologis, dan yuridis. Hemat penulis, penggolongan legitimasi dalam tulisan ini sebenarnya mempunyai titik temu dengan teori kepemimpinan Weber di atas. Misalnya, kepemimpinan tradisional dapat dikatakan sebagai legitimasi historis karena telah mengakar sebagai tradisi sejak masa silam.

Adapun kepemimpinan karismatik dapat disebut sebagai legitimasi sosiologis, karena karisma menimbulkan rasa kagum, hormat, dan ketaatan kepada seseorang termasuk ulama dalam kehidupan sosial. Sedangkan kepemimpinan rasional legal mempunyai banyak kemiripan dengan legitimasi yuridis karena sama-sama berdasarkan tatanan hukum yang berlaku.

ULAMA ACEH DALAM LINTASAN SEJARAH

Di Aceh kajian tentang posisi dan peran ulama bukan hal baru. Yeoh (1994) misalnya meneliti tentang hubungan antara *ulama*, *umarah*, dan *ummah*. Ia menilai bahwa dalam masyarakat Aceh ulama merupakan kelompok yang cukup berperan. Titik puncak peran ulama dalam politik adalah sebagai mufti pada masa Kesultanan Aceh Darussalam. Sebagai mufti sultan, fatwa yang dikeluarkan oleh ulama cukup berpengaruh dalam pengambilan kebijakan dan arah pemerintahan masa itu. Di samping itu, ulama pun bertugas sebagai juru dakwah, pendidik, dan juga sebagai pejuang (Saby, 1995). Beberapa nama ulama yang terkenal pada masa itu, misalnya, adalah Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630), Nuruddin al-Raniri (w.1658), dan Abdurrauf al-Singkili (w. 1730 M) yang juga menjabat sebagai *qadhi malikon adil* di masa sultanah (Azra, 1998; 202).

Kiprah ulama terus berlangsung sampai masa perjuangan melawan penjajah. Pada masa ini muncul ulama *prang sabi* seperti Teungku Chik di Tiro (w. 1891). Walaupun terjadi degradasi peran sejak Belanda menguasai Aceh di awal abad ke-20, tidak lantas mengakibatkan ulama kehilangan peran sama sekali. Menjelang masa akhir kolonialisme Belanda, ulama Aceh perlahan-lahan mulai muncul mengorganisasikan diri. Hal ini ditandai dengan berdirinya PUSA pada tahun 1939 oleh Teungku Daud Beureueh.

Ulama PUSA dikenal sebagai kelompok yang setia kepada republik yang berseberangan secara politik dengan *uleebalang* (kelompok aristokrat) yang mempertahankan *status quo* dengan kekuasaan yang telah diberikan oleh Belanda. Hal inilah yang kemudian memicu meletusnya perang *cumbok*, sebuah perang

antara ulama dengan *uleebalang*. PUSA akhirnya berhasil mematahkan perlawanan kelompok aristokrat bangsawan Aceh, atau *uleebalang*, dalam mempertahankan nasionalisme kebangsaan (Sjamsuddin, 1990: 123). Ketika Aceh melebur menjadi bagian dari Republik Indonesia yang menyatakan kemerdekaan pada tahun 1945, peran ulama kian penting seiring dengan penguasaan mereka atas sejumlah posisi penting pemerintahan lokal di Aceh. Namun, PUSA jarang muncul lagi secara resmi di tengah publik khususnya sesudah pemberontakan yang dipimpin oleh Teungku Daud Beureueh berakhir pada awal dekade 60-an. Meskipun kiprah PUSA tidak terlalu lama, organisasi ini dinilai sebagai cikal bakal lembaga ulama yang kelak hadir di Aceh.

Di Bawah Rezim Orde Baru

Peran ulama Aceh mengalami pasang surut sepanjang dinamika perubahan sosial politik yang terjadi di Indonesia. Pada masa Orde Baru (1966-1998), peran ulama Aceh menurun dengan drastis. Hal ini terjadi khususnya karena lembaga ulama pada masa ini tidak mempunyai kekuatan yang cukup independen dan daya pengaruh besar atas kebijakan pemerintahan. Saat itu, ulama lebih banyak bertugas memproduksi fatwa yang sesuai dengan kepentingan politik pemerintah. Terlebih dengan momentum pembangunan nasional yang dilaksanakan, pemerintah Orde Baru mendorong pembentukan lembaga formal ulama, yang tidak lain adalah proses kooptasi. Presiden Soeharto, dalam sambutannya pada acara penutupan Lokakarya Muballigh se-Indonesia, menyatakan pentingnya suatu majelis ulama tingkat pusat guna menjawab tantangan dan kebutuhan pembangunan. Pada tahun 1975, lembaga ulama ini resmi berdiri dengan nama Majelis Ulama Indonesia. Segera sesudah itu, lembaga ulama tingkat provinsi pun ikut didirikan, termasuk di Aceh.

Kedudukan MUI dikategorikan sebagai organisasi sosial keagamaan yang tidak mempunyai kekuatan apa-apa. Apalagi dengan kuatnya pemerintahan Orde Baru menambah sempitnya ruang gerak peran yang dimainkannya. Banyak kasus yang

terjadi, di mana posisi MUI cenderung hanya mengikuti keinginan pemerintah, seolah apa yang dipesan oleh pemerintah itulah yang jadi. Ketika pemerintah menginginkan fatwa halal, maka fatwa halal yang akan dikeluarkan. Hal ini mengakibatkan Ketua MUI Hamka mengundurkan diri dari posisinya, karena tidak sepakat dengan pemerintah yang membolehkan fatwa halal mengucapkan selamat natal dan merayakan natal bersama antara Islam dengan umat Kristen.

MUI yang ada di Aceh kurang lebih sama dengan MUI yang ada di Jakarta dan seluruh Indonesia. Sebuah lembaga ulama yang mempunyai kedudukan terhormat mempunyai pengaruh dalam masyarakat tiba-tiba diposisikan sebagai lembaga yang hanya mempunyai organisasi tetapi tidak mempunyai kekuatan sama sekali.

Pasca-Orde Baru

Akan tetapi, pasca-tumbangnya rezim Orde Baru, terjadi proses yang signifikan bagi penguatan kelembagaan ulama baik di tingkat nasional maupun lokal. Di Aceh, lembaga ulama mengalami transformasi menjadi MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) sebagai ganti MUI (Majelis Ulama Indonesia) yang dibentuk pada masa Orde Baru pada tahun 1975. MPU sebetulnya merupakan nama awal lembaga ini ketika berdiri pada tahun 1966, namun berubah menjadi MUI di masa Orde Baru. Jadi, perubahan dari MUI ke MPU sesungguhnya kembali ke asal muasal, tetapi dengan peran yang jelas berbeda dari semula. Pada tanggal 25-27 Juli 2001 di Banda Aceh dilakukan Musyawarah Ulama Se-Aceh. Saat itu disepakati pembubaran MUI dan menggantikannya dengan MPU. Sejalan dengan amanat undang-undang yang mengharuskan pembentukan lembaga ulama yang baru dan independen, keberadaan MUI Aceh dinyatakan tidak berlaku lagi dan hubungan MPU sebagai lembaga baru dengan MUI Pusat tidak bersifat hierarkis lagi.

Peminggiran lembaga ulama yang terjadi pada masa Orde Baru kini tidak terjadi lagi. Ulama kembali dirangkul sebagai pihak yang

dianggap penting untuk ikut menentukan kebijakan pemerintahan Aceh terutama yang berkaitan dengan syariat Islam. Dalam konteks ini, walaupun sama-sama merupakan lembaga ulama, posisi MPU jelas berbeda dengan MUI yang berada pada tingkat nasional maupun pada tingkat provinsi lainnya. Hal ini juga dipertegas oleh Salim (2008:156) bahwa MPU memiliki peran kunci dalam implementasi syariat Islam di Aceh, terutama dalam konteks negara bangsa. Peran kunci tersebut adalah keterlibatannya dalam proses legislasi qanun, baik pembuatan draf maupun pembahasan dengan pihak eksekutif dan legislatif.

Sekilas MPU dan MUI tampak hampir sama,, tetapi sesungguhnya kedua lembaga tersebut memiliki legitimasi dan kewenangan yang berbeda. Saat masih berupa MUI, ulama Aceh melalui lembaga tersebut bertugas memberikan nasihat kepada Pemerintah Daerah Aceh. Nasihat tersebut bisa dipatuhi, tetapi seringkali yang terjadi nasihat itu tidak digubris. Ini karena lembaga tersebut tidak mempunyai dasar-dasar yuridis yang kuat dalam hirarki peraturan perundang-undangan. Dengan kedudukan ulama dalam wadah MPU sekarang, lembaga ulama ini mempunyai dasar hukum yang lebih jelas dalam UU dan qanun. Berbeda dari MUI, MPU lebih bersifat independen dan berfungsi memberikan pertimbangan terhadap berbagai kebijakan daerah, seperti bidang pemerintahan, pembangunan, sosial kemasyarakatan, serta termasuk pula tatanan ekonomi yang islami. Dalam menyelenggarakan tugasnya, MPU mempunyai fungsi menetapkan fatwa hukum dan memberikan pertimbangan, baik diminta atau tidak, terhadap kebijakan pemerintahan daerah.

MPU berasal dari dua elemen, yaitu ulama dan cendekiawan muslim. Ulama adalah tokoh panutan masyarakat yang memahami secara mendalam ajaran Islam dari Al-Quran dan Hadis serta mengamalkannya. Sedangkan cendekiawan Muslim adalah ilmuwan yang mempunyai integritas moral dan memiliki keahlian tertentu secara mendalam serta mengamalkan ajaran Islam.

Berdasarkan qanun yang disahkan baru-baru ini (Qanun no 3/2009), secara struktur keorganisasian MPU terdiri dari: 1) Majelis syuyukh yang terdiri dari 9 orang yang dipilih dari ulama

karismatik yang bukan anggota MPU; 2) pimpinan yang terdiri dari satu ketua dan tiga wakil ketua yang dipilih dalam rapat paripurna khusus; 3) komisi yaitu komisi A bidang fatwa, kajian qanun dan perundang-undangan, komisi B bidang pendidikan, penelitian dan pengembangan serta ekonomi umat, komisi C bidang dakwah, pemberdayaan keluarga dan generasi muda; 4) Panitia musyawarah; 5) Badan otonom, dan 6) Panitia khusus.

Ringkasnya, transformasi lembaga ulama menjadi MPU dapat dikatakan sebagai babak baru peran ulama di Aceh. Sebab, organisasi sebelumnya, yaitu MUI, tampak tidak independen bahkan boleh dikatakan subordinat dari pemerintah. Hadirnya MPU menandakan terjadinya reposisi kedudukan ulama, atau kembali ditempatkan pada posisi yang layak, setara dengan pemerintah dan DPRA. Dalam hal ini, MPU memperoleh fasilitas dan anggaran dari Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) untuk melaksanakan program-programnya. Saat masih menjadi MUI, karena tidak punya alokasi dana khusus dari pemerintah, lembaga ulama Aceh ini seolah menjadi pengemis yang meminta-minta dana dari pemerintah atau pihak lainnya untuk melaksanakan program.

SUMBER LEGITIMASI ULAMA ACEH

Legitimasi Historis

Secara historis posisi dan peran ulama dalam masyarakat Aceh cukup sentral pada masa lalu (Azra, 1998; 202). Mereka merupakan penasihat sultan (mufti atau qadhi) yang selalu memberikan nasihat dalam bidang agama termasuk membuat undang-undang. Hal ini terjadi pada zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1675 M). Pada masa itu ulama terhimpun dalam jabatan kehakiman atau lebih dikenal dengan *Qadhi Malikul Adil*. Jabatan ini lazimnya diketuai oleh seorang *Qadhi al-Qudhat*, yang membawahi para *qadhi* di berbagai wilayah. Salah satu contoh fatwa atau nasihat ulama di masa itu adalah bolehnya pengangkatan perempuan menjadi pemimpin, yaitu Sultanah Safiatuddin yang naik tahta ketika tidak ada keturunan laki-laki pasca-kepemimpinan Sultan

Iskandar Tsani. Padahal, menurut pendapat mayoritas ulama Syafi'iyah, seorang pemimpin disyaratkan harus laki-laki. Contoh lainnya, suatu waktu sultan penguasa telah mengumumkan perang lengkap dengan menunjuk panglima perangnya. Tapi hal ini tidak direstui oleh ulama, dan akhirnya rencana sultan itu pun tidak jadi dijalankan.¹ Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa fatwa ulama memiliki peran dan pengaruh yang penting. Ini juga sebabnya ulama menempati strata sosial yang tinggi dalam masyarakat Aceh.

Pada masa peperangan dengan Belanda, ulama mengembangkan legitimasi mereka dengan memimpin perlawanan dan pertempuran menghadapi pasukan penjajah. Muncullah sejumlah ulama yang terkenal, misalnya Teungku Chik di Tiro (w. 1891 M). Beliau memerintahkan seorang ulama lainnya, Teungku Chik Pante Kulu, untuk mengarang sebuah hikayat yang belakangan dikenal dengan *hikayat prang sabi*. Hikayat ini berisi bait-bait syair yang menggelorakan semangat untuk berjuang melawan penjajah. Pada masa perang kemerdekaan muncul pula ulama lain, yaitu Teungku Daud Beureueh, yang berhasil mengorganisasikan ulama di bawah bendera PUSA guna mempertahankan paham Republik melawan sifat otokrasi dari kaum *uleebalang*. Selain itu, ia pun berhasil mengumpulkan dana dari masyarakat Aceh — khususnya Gabungan Saudagar Indonesia Aceh (GASIDA)—untuk membeli pesawat udara yang kemudian disumbangkan kepada Republik Indonesia. Pesawat itu kemudian dikenal dengan Seulawah RI-001 dan Dakota RI-002, yang merupakan cikal bakal perusahaan Garuda Indonesia.

Lewat semua kiprah yang heroik di atas, terbentuklah karisma, pengaruh, dan kepercayaan yang kuat dari masyarakat atas diri mereka. Inilah yang kemudian menjadi legitimasi historis atas peran penting dan keterlibatan luas para ulama dalam berbagai kehidupan sosial lainnya.

Selain kiprah heroik yang melahirkan legitimasi historis seperti diuraikan di atas, kiprah ulama dalam sejarah pendidikan keagamaan di Aceh merupakan benih-benih yang mendorong terbentuknya legitimasi historis mereka pula.

Meunasah dan *dayah*, atau tempat menimba ilmu dalam bahasa Aceh yang konon berasal dari bahasa Arab *Zawiyah* (Idris, 2002; 13), adalah dua institusi pendidikan tradisional di Aceh yang banyak melahirkan ulama masa lalu sampai sekarang. *Meunasah* dipimpin oleh *teungku* atau *imum meunasah*. Semua ritual keagamaan, mulai dari shalat, pengajaran al-Quran dan musyawarah mengambil tempat di *meunasah* yang pada umumnya dilaksanakan oleh *teungku meunasah*. Adapun *dayah* dipimpin juga oleh seorang *teungku* atau *teungku chik* yang membimbing dan mengajar murid atau santri yang datang ke *dayah* tersebut. Biasanya, *dayah* pun ikut serta membimbing masyarakat sekitar dan turut terlibat dalam aktivitas sosial kemasyarakatan di lingkungannya.

Sekalipun sama-sama menyandang predikat sebagai ulama atau *teungku* di mata masyarakat Aceh, ulama yang berada di *meunasah* dapat dibedakan dengan ulama yang tinggal di *dayah*. *Teungku* di *meunasah* biasanya adalah seseorang yang pernah belajar di *dayah*. Lingkup pekerjaan dan tanggungjawabnya lebih kecil ketimbang *teungku* di *dayah*. Begitupun, tingkat kealimannya acapkali berada jauh di bawah ulama *dayah*, apalagi ulama *dayah* yang sudah bergelar *teungku chik*.

Melalui lembaga *meunasah* dan *dayah* tersebut, jasa dan kontribusi ulama dalam bidang pendidikan keagamaan orang Aceh sungguh amat besar. Besarnya kontribusi ulama dalam sejarah pendidikan di Aceh ini menjadikan mereka sebagai kelompok elite sosial yang sarat dengan legitimasi. Tidak heran bila pandangan dan kata-kata para ulama atau *teungku* dituruti dan ditaati. Sebuah perkara yang telah diputuskan lewat musyawarah di *meunasah* yang dipimpin oleh *teungku* biasanya tidak mendapatkan perlawanan terbuka dari masyarakat.² Hal ini karena, menurut Misri A. Muchsin, masyarakat meyakini bahwa ulama merupakan pewaris para Nabi.³

Berdasarkan legitimasi historis di atas, fatwa yang diberikan oleh lembaga ulama tentang persoalan hukum dan hal-hal yang berkenaan dengan masyarakat cukup jarang yang mendapatkan resistensi atau perlawanan dari masyarakat. Posisi mereka sebagai mitra pemerintah dalam pembangunan di Aceh menjadi sangat

dibutuhkan karena bila ulama terlibat dalam pengambilan kebijakan, termasuk dalam hal pemerintahan, kebijakan tersebut dengan mudah akan diterima oleh masyarakat.

Legitimasi Sosiologis

Secara stratifikasi sosial, masyarakat Aceh pada masa lalu dapat dibagi ke dalam empat kategori: 1) raja atau sultan; 2) *uleebalang*; 3) ulama; dan 4) rakyat biasa. Raja atau sultan berasal dari keturunan raja-raja yang memegang kekuasaan kerajaan. Raja dan keturunannya dianggap sebagai lapisan elite yang dihormati karena kekuasaan mereka. Hingga sekarang penghormatan masyarakat kepada keturunan-keturunan raja masih nampak dalam pergaulan sehari-hari seperti sebutan atau panggilan. Panggilan yang lazim kepada keturunan raja dalam kehidupan sehari-hari disebut *ampon* bila laki-laki, dan *cut nyak* (cut) bila perempuan. Selain itu, ada juga yang bergelar *Tuwanku*. Perbedaan-perbedaan yang lain di luar ini biasanya tidak tampak lagi antara keturunan raja dengan orang biasa (Alfian, 1978; 150).

Di samping sultan dan *uleebalang*, kelompok elite lain dalam lapisan masyarakat Aceh adalah ulama. Ulama memiliki otoritas dalam bidang agama. Posisi mereka dekat dengan sultan bahkan menjadi penasihatnya. Selain itu, golongan ulama mempunyai pengaruh yang cukup kuat dalam masyarakat karena luasnya keyakinan bahwa ulama adalah pewaris para Nabi yang mempunyai banyak peran. Di antaranya sebagai mufti, pendidik, bahkan sebagai pemimpin agama.

Ulama merupakan kelompok elite sosial yang mempunyai basis legitimasi yang kuat, bahkan seringkali lebih kuat daripada pemerintah. Lewat aktivitas mereka yang bersentuhan langsung dengan masyarakat pada level bawah, ulama mempunyai pengaruh secara signifikan dalam masyarakat. Ulama dapat dikatakan sebagai pemimpin masyarakat pada bidang agama. Maka, bagi sebagian besar masyarakat, ketaatan pada ulama dipandang merupakan manifestasi dari ketaatan pada Nabi.

Hadih Majah

Menurut Alfian (2002), untuk dapat mengenal perilaku orang Aceh dalam kehidupan kemasyarakatannya, pandangan hidup (*weltanschauung*) mereka perlu dipahami terlebih dahulu. Pandangan hidup masyarakat Aceh, seperti dijelaskan oleh Nyak Pah (2002), sangat dipengaruhi oleh nilai dan ajaran Islam. Nilai dan ajaran Islam itu memberi warna hampir dalam segala aspek, seperti norma hukum, hubungan sosial, ekonomi dan politik, dan berbagai bentuk budaya dan adat istiadat.

Salah satu pandangan hidup itu adalah sebuah pepatah atau *hadih majah* yang dikenal luas dalam masyarakat Aceh: *hukum ngon adat han jeut cre lagee zat ngon sifeut*, artinya hukum agama dan adat tidak boleh bercerai, ibarat tidak dapat dipisahkan antara zat dan sifat. Bunyi *hadih majah* ini hadir terealisasi dalam hubungan kemitraan antara elite pemerintah yang dipimpin oleh *geuchik* dan elite agama yang diwakili oleh *teungku meunasah*. Hubungan semacam ini eksis mulai dari wilayah teritorial kecil sampai besar. Mulai dari tingkat desa atau *gampong* sampai pada kerajaan, kedua elemen kekuasaan ini berinteraksi secara aktif dalam kehidupan sehari-hari melalui musyawarah dan mufakat, yaitu pertukaran pikiran untuk mencapai kebulatan pendapat dalam memutuskan serta melaksanakan suatu urusan di bidang agama, sosial, pendidikan, hukum, dan sebagainya.

Selain *hadih majah* di atas, ada pula yang mempertegas legitimasi sosiologis ulama dalam struktur dan stratifikasi sosial di Aceh. Yaitu: *Adat bak potuemeurehum hukom bak syiah kuala* (adat berasal dari pemerintah, dan hukum berasal dari ulama). *Hadih majah* ini bukan hanya memperkuat pandangan hidup masyarakat Aceh tentang hubungan struktural antara pemimpin politik dan pemuka agama, tetapi juga lebih mempertegas legitimasi sosiologis ulama untuk terlibat dalam proses legislasi hukum. Oleh karena itu, kiranya wajar jika ulama dewasa ini turut serta dalam proses perumusan qanun syariat Islam.⁴

Ada tiga bukti yang menunjukkan betapa pengaruh dan legitimasi sosial ulama cukup kuat dalam masyarakat Aceh.

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat (PKPM) yang dilakukan di enam kabupaten provinsi Aceh. Salah satu pertanyaan yang diajukan kepada responden adalah apakah ulama mempunyai posisi yang sangat besar dalam penentuan kebijakan daerah. Hasilnya 44,8% menjawab sangat setuju, 38,0% menjawab setuju, 8,9% menjawab kurang setuju, 7,6% menjawab tidak setuju dan yang menjawab sangat tidak setuju hanya 3,8% (Zainuddin, 2006: 43-44). Survey ini memberikan pemahaman bahwa posisi dan legitimasi ulama dalam masyarakat masih cukup kuat dan diharapkan oleh cukup banyak masyarakat untuk aktif dalam proses pengambilan kebijakan daerah.

Kedua, pelarangan oleh MPU bagi masyarakat untuk ikut serta dalam jajak pendapat yang diadakan oleh Yayasan Insan Cita Madani (YICM), sebuah organisasi yang cukup kritis terhadap penerapan syariat Islam. Menurut Ketua MPU, Teungku Muslim Ibrahim, jajak pendapat ini akan memberikan dampak buruk pada masyarakat, karena penerapan syariat Islam telah didukung oleh seluruh elemen masyarakat tanpa kecuali.⁵ Tampaknya masyarakat secara umum mengindahkan larangan MPU ini. Terbukti jajak pendapat itu pada akhirnya kurang mendapat respons luas dari masyarakat dan dihentikan oleh YICM setelah beberapa waktu.

Ketiga, permintaan MPU untuk membatalkan konser atau pegelaran musik kelompok papan atas Indonesia, Nidji, di Kota Banda Aceh. Menurut rencana, Nidji akan tampil di depan penggemarnya di Komplek Taman Ratu Syafiatudin, Banda Aceh, pada tanggal 25 dan 26 Agustus 2007. Akhirnya konser itu terpaksa dibatalkan karena tidak mendapat restu dan rekomendasi dari MPU. Alasan pihak MPU, penonton yang datang ke konser itu dikhawatirkan akan berbuat mesum karena tidak dipisahkannya penonton laki-laki dan perempuan. Ini jelas dianggap melanggar qanun syariat Islam yang berlaku di Aceh. Nidji yang kecewa pun segera angkat kaki dari Banda Aceh, pagi 27 Agustus 2009, dengan pengawalan ketat dari pihak polisi.⁶ Larangan MPU tersebut mendapat dukungan penuh dari salah seorang anggota DPRA, dari Fraksi PKS, Bustanul Arifin. Ia menyatakan, ke depan tidak

ada izin terhadap konser yang melibatkan kaum remaja, karena sangat kecil kemungkinan untuk tidak akan terjadi kemaksiatan dan khalwat pada acara besar seperti itu.⁷

Ketiga hal di atas membuktikan bahwa lembaga ulama masih mempunyai pengaruh dan legitimasi sosial yang cukup kuat dalam masyarakat. Nasihat dan rekomendasi mereka masih didengar dan dipatuhi oleh masyarakat. Hal ini juga dapat menepis anggapan akhir-akhir ini bahwa ulama telah mulai ditinggalkan oleh masyarakat.

Legitimasi Yuridis

Legitimasi yuridis MPU secara kronologis dapat dilihat dalam sejumlah peraturan perundang-undangan sebagai berikut:

Pertama, Undang-Undang No. 44 tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Pada bagian kelima pasal 9 ayat 1 dinyatakan bahwa daerah membentuk sebuah badan yang anggotanya terdiri dari para ulama. Badan itu hendaknya bersifat independen dan berfungsi memberikan pertimbangan terhadap kebijakan daerah, termasuk bidang pemerintahan, pembangunan dan kemasyarakatan serta tatanan ekonomi Islami.

Kedua, Undang-undang di atas ditindaklanjuti oleh Peraturan Daerah (Perda) No. 3 tahun 2000 tentang Pembentukan organisasi dan tata kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU). Perda ini menjelaskan kedudukan, tugas, fungsi dan tanggung jawab MPU.⁸

Ketiga, Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) atau UU RI No. 11 Tahun 2006 dijelaskan tentang fungsi dan kedudukan MPU.⁹ Lahirnya UUPA ini kian memantapkan kedudukan MPU seperti sudah diatur dalam Perda di atas, termasuk memberi fatwa dan ikut serta merumuskan legislasi. Bahkan dalam qanun No. 3 tahun 2007 tentang Tata Cara Pembuatan Qanun, pasal 2 ayat (2) menyebutkan bahwa qanun tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam.¹⁰ Ini jelas menunjukkan pentingnya keterlibatan ulama yang dipandang paling mengerti syariat Islam dalam proses

legislasi.

Terakhir, revisi qanun tentang MPU melalui qanun No. 2 tahun 2009 tentang MPU. Tampaknya qanun yang disahkan tahun lalu ini tidak memperlihatkan perubahan signifikan dalam hal kewenangan MPU. Namun ada sedikit kemajuan dari aspek kesejahteraan, karena ulama yang menjadi anggota MPU diberikan sejumlah tunjangan seperti halnya anggota lembaga pemerintah lainnya.

Semua peraturan perundang-undangan di atas menunjukkan bahwa MPU mempunyai legitimasi yuridis dalam melakukan tugas dan fungsinya sebagai lembaga mitra pemerintah, termasuk turut serta dalam proses legislasi hukum. Keterlibatan ulama sebagai mitra pemerintah bisa dalam bentuk memberikan fatwa, pertimbangan dan saran kepada pemerintah, DPR dan masyarakat yang berkenaan dengan kebijakan daerah dalam konteks penerapan syariat Islam. Hal ini terkait dengan bidang pemerintahan, pembangunan fisik dan mental, sosial budaya, politik, kemasyarakatan, dan tatanan ekonomi yang islami.¹¹

Singkatnya, mungkin dapat dikatakan bahwa legitimasi historis dan sosiologis para ulama mengalami transformasi secara perlahan dan selanjutnya mengkristal menjadi sebuah legitimasi yuridis seperti dinyatakan kemudian dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Sebenarnya keinginan masyarakat untuk memberikan legitimasi dan mandat yang besar dan luas kepada ulama untuk ikut menentukan kebijakan daerah telah lama hadir. Hal ini seiring dengan keinginan masyarakat Aceh untuk menerapkan syariat Islam secara formal. Logikanya, bila program penerapan syariat Islam ingin dilakukan secara sungguh-sungguh di Aceh, peluang dan ruang yang luas mesti diberikan kepada ulama dalam menentukan arah dan kebijakan program tersebut.

KIPRAH MPU DALAM PROSES LEGISLASI

Seperti disampaikan oleh salah seorang anggota legislatif dari partai Islam, MPU terlibat dalam proses legislasi tidak hanya berkenaan dengan qanun syariat Islam tetapi juga yang bukan terkait

syariat Islam. Misalnya, qanun tentang pariwisata, penanaman modal, kesehatan, dan sebagainya. Semua qanun tersebut harus sesuai dengan syariat Islam, dalam artian bahwa setiap pasal dan klausul yang ada dalam suatu qanun tidak bertentangan dengan syariat Islam.¹² Pernyataan ini menunjukkan betapa MPU mempunyai fungsi dan peran yang cukup kuat dalam proses legislasi qanun. Menurut Djuned (2002: 74), hal ini wajar karena yang mempunyai legitimasi dan kemampuan untuk memberikan interpretasi tentang syariat Islam adalah MPU sebagai lembaga formal ulama.

Selama ini kontribusi MPU berada di garda depan dalam proses legislasi qanun syariat Islam. Setiap pembahasan di gedung DPRA selalu mengundang MPU secara tetap untuk hadir memberi masukan, pandangan dan nasihat terhadap qanun yang akan disahkan oleh DPRA bersama pemerintah. Di mata Muslim Ibrahim, Ketua MPU, lembaga ulama yang dipimpinnya setara dengan lembaga DPRA dalam menjalankan tugas pembahasan qanun. Dalam proses mendiskusikan dan mengesahkan qanun, misalnya qanun tentang tata kerja MPU dan qanun tentang pendidikan Islam, DPRA melakukan konsultasi yang intensif dengan MPU.¹³

Seberapa besar kekuatan legitimasi MPU bagi peran mereka dalam proses legislasi qanun di Aceh antara lain ditentukan oleh faktor-faktor sebagai berikut:

Pertama, keinginan politik dari pemerintah dan legislatif untuk memperkuat legitimasi yuridis MPU. Keinginan politik itu, misalnya, dengan memberikan ruang dan situasi yang kondusif kepada MPU untuk terlibat dalam legislasi qanun.¹⁴ Pertimbangan dan fatwa MPU tidak hanya persoalan syariat Islam saja, tetapi sampai pada APBD juga dapat dikritik atau diberi masukan kepada pemerintah. Karena walaupun demikian, berjalan tidaknya syariat Islam di Aceh secara hukum (yuridis) merupakan kewajiban di tangan pemerintah, sebagaimana terdapat dalam UU. MPU diharapkan mampu memberikan nasihat dan masukan yang tegas, santun dan menyejukkan terhadap pemerintah dan DPRA.¹⁵

Kedua, absennya ketentuan dalam qanun tentang MPU yang

mengatur secara tegas bahwa peran MPU dalam tiap proses legislasi merupakan sesuatu yang mutlak, atau paling kurang mewajibkan pemerintah dan lembaga legislatif untuk melibatkan MPU dalam setiap tahapan proses legislasi. Seperti dijelaskan oleh Syahrizal, jika pemerintah tidak mengundang dan meminta pertimbangan kepada MPU terkait dengan kebijakan atau pembuatan qanun, maka kebijakan tersebut tidak batal sehubungan dengan tidak adanya pertimbangan dari MPU. Dengan demikian pertimbangan MPU tidak mengikat pemerintah atau boleh dilanggar. Secara empiris atau peraturan perundang-undangan, kebijakan yang lahir dari proses semacam itu tidak batal. Atau dengan kata lain, pemerintah boleh tidak mengindahkan pertimbangan dari MPU.¹⁶ Keadaan ini terus berlangsung, bahkan walaupun qanun tentang MPU sudah direvisi. Qanun No. 2 Tahun 2009 yang merupakan amendemen atas qanun tentang MPU yang eksis sebelumnya tampaknya tidak membawa banyak perubahan yang signifikan terhadap lembaga tersebut.

Ketiga, keterbatasan sumber daya manusia (SDM) yang dimiliki MPU memengaruhi legitimasi MPU dalam proses legislasi. Dengan SDM yang dapat diandalkan, legitimasi MPU menjadi lebih kuat untuk terlibat dalam tahapan proses legislasi qanun.¹⁷ Sebab, proses legislasi qanun tidak hanya pada hukum materiel, atau pasal-pasal yang berkaitan dengan teori-teori hukum Islam seperti fikih dan usul fikih, tetapi juga hukum acara yang lebih terkait dengan hukum positif secara umum. Penguasaan fikih dan usul fikih tidak diragukan lagi dimiliki oleh SDM yang ada pada lembaga MPU yang terdiri dari ulama dayah dan intelektual IAIN, seperti Prof. Muslim Ibrahim, Prof. Al Yasa' Abubakar, dan Teungku Daud Zamzami. Pada proses legislasi Qanun No. 12 Tahun 2003 (Khamar), No. 13 Tahun 2003 (Maisir) dan No. 14 Tahun 2003 (Khalwat), penguasaan fikih dan usul fikih mungkin sudah cukup. Akan tetapi, untuk pembahasan qanun jinayah, khususnya hukum acara yang membutuhkan penguasaan legal drafting, hukum acara pidana dan hukum acara perdata, jelas dibutuhkan kemampuan dan pengetahuan hukum yang lain. Meskipun pakar yang menguasai hukum umum dari Unsyiah juga

dari IAIN dapat diundang saat pembuatan draf dan pembahasan qanun, di lembaga MPU sendiri tidak cukup banyak yang berlatarbelakang sarjana hukum.¹⁸

Qanun Jinayat

Menurut Rusjdi Ali Muhammad, pada pembahasan qanun jinayat dan qanun acara jinayat tampak MPU kurang maksimal terlibat. Sejak awal kedua draf qanun jinayat dipersiapkan oleh Dinas Syariat Islam yang kemudian diajukan ke DPRA melalui eksekutif, dalam hal ini Biro Hukum Pemerintah Aceh.

Meskipun menurut Rusjdi Ali Muhammad tidak maksimal, keterlibatan MPU telah terlibat secara intensif dalam proses legislasi qanun jinayat. Hal ini diakui oleh Wakil Ketua MPU, Teungku Daud Zamzami. Menurutnya, MPU telah intensif terlibat dalam proses legislasi qanun, yaitu pada saat pembuatan draf kedua qanun jinayat tersebut. Kedua qanun tersebut, menurut Zamzami, awalnya dirumuskan oleh MPU yang kemudian diajukan melalui eksekutif dalam hal ini Biro Hukum dan Humas. Akan tetapi, draf itu lama tertahan dan baru kemudian pada tahun 2009 DPRA berinisiatif membahasnya.¹⁹

Pandangan Muhammad dan Zamzami di atas tampaknya mungkin dapat dipertemukan. Lebih jelasnya, MPU intensif terlibat pada proses pembuatan draf qanun, sedangkan ketika qanun tersebut dibahas di DPRA, MPU terlibat lebih banyak secara personal dan bukan sebagai lembaga, karena memang dalam undangan tidak ada secara lembaga sebagaimana diakui oleh Rusjdi Ali Muhammad.²⁰

Keterlibatan MPU bukan sebagai institusi, tetapi secara personal, dapat dilihat dalam daftar hadir acara sesi pembahasan qanun. Walaupun tidak mencantumkan lembaga MPU, tetapi peserta yang hadir dapat dikatakan representasi dari MPU karena mereka adalah anggota MPU. Misalnya, staf ahli Gubernur dan anggota MPU, Al Yasa' Abubakar; staf ahli DPRA sekaligus juga Ketua Kajian Perundang-Undangan MPU, Rusjdi Ali Muhammad; Teungku Armia dan Jufri Ghalib yang keduanya

adalah hakim Mahkamah Syariah dan sekaligus juga anggota Kajian Perundang-undangan MPU.

Ketidakterlibatan MPU secara lembaga boleh jadi hanya persoalan teknis administrasi. Tetapi hal ini mengundang tanda tanya. Apakah pihak sekretariat DPRA beranggapan kehadiran beberapa anggota MPU secara personal di atas dapat dikatakan bahwa MPU telah dilibatkan? Hal ini masih menjadi teka teki yang belum terjawab.

Fakta ini dengan jelas menunjukkan bahwa implementasi legitimasi yuridis MPU masih mengalami kendala. Kendala tersebut disebabkan oleh faktor *political will* pemerintah. Karena itu dapat dikatakan bahwa pada kasus legislasi qanun jinayat, legitimasi yuridis MPU sebagaimana sudah diatur dalam peraturan perundang-undangan tidak optimal berlaku. *Law in book* berbeda dengan *law in action*. Padahal berbagai kalangan mengharapkan agar MPU terlibat dalam proses legislasi, termasuk dari Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariah (JMSPS). Juru bicara JMSPS, Azriana menegaskan agar melibatkan berbagai kalangan termasuk MPU (*Serambi Indonesia*, 15 September 2009).

Fakta di atas ini diyakini berpengaruh terhadap legitimasi MPU secara yuridis. Maksudnya, ketika legitimasi yuridis MPU terkendala oleh berbagai hal, maka keterlibatannya dalam proses legislasi tidak akan maksimal. Dan, bila keterlibatan MPU dalam suatu proses legislasi tidak maksimal, ini dapat membawa pengaruh bagi legitimasi keberadaan qanun yang dihasilkan dalam proses legislasi tersebut.

PERSAINGAN PENGARUH DAN LEGITIMASI

Mendiskusikan masalah legitimasi tak pelak memunculkan pula pembahasan tentang persaingan pengaruh di antara berbagai ulama yang berbeda latar belakang dan kepentingan. Lebih-lebih jika legitimasi suatu lembaga dipertanyakan atau diremehkan. Keadaan semacam ini dapat membuka peluang persaingan dan perebutan legitimasi.

Seperti halnya di belahan dunia Muslim lainnya, ulama Aceh

sesungguhnya tidak monolitik. Mereka pun terbagi-bagi ke dalam pengelompokan dan keanggotaan yang berbeda, walaupun sebetulnya seringkali tumpang tindih dari satu lembaga dengan lembaga lainnya. Dalam hal ini penting menyebutkan hadirnya dua lembaga ulama, di luar MPU, setelah pasca-Orde Baru, yaitu Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA) dan Majelis Ulama Nanggroe Aceh atau MUNA.

Seperti ditulis Salim (2008: 151), HUDA dibentuk pada bulan September 1999 oleh ulama dan pimpinan dari berbagai dayah di Aceh. Keanggotaan HUDA pada dasarnya terdiri dari ulama dayah saja. Ini berbeda dari MUI atau MPU yang keanggotaannya tidak hanya ulama tetapi juga mencakup cendekiawan atau intelektual Muslim. Berdirinya HUDA antara lain untuk mengembalikan identitas keislaman Aceh yang mengalami degradasi dan kontaminasi selama periode Orde Baru. Bagi HUDA, jalan keluar menghadapi krisis multidimensional yang terjadi di Aceh adalah penegakan syariat Islam.

Kehadiran HUDA tak dapat disangkal menciptakan sebuah rivalitas. Bagi MPU yang telah eksis lewat MUI lebih dulu sebagai lembaga formal ulama, rivalitas itu terutama terjadi bukan hanya dalam hal merebut pengaruh di tengah masyarakat, tetapi juga seberapa kuat masing-masing institusi memiliki basis legitimasi di mata masyarakat, yang ditandai dengan kepatuhan dan ketaatan atas imbauan atau ajakan yang disampaikan oleh ulama kepada masyarakat.

Pada pemilu 2009, saat partai lokal mulai dibolehkan berpartisipasi di Aceh, HUDA membangun afiliasi politik kepada Partai Daulat Atjeh (PDA). Meskipun secara struktural HUDA tidak mengakui bahwa PDA merupakan partai yang berada di bawahnya, secara kultural dan historis HUDA dan PDA mempunyai hubungan yang kuat. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya ulama dayah yang menjadi pengurus PDA. Terlebih PDA memiliki komitmen untuk penegakan syariat Islam. Pada akhirnya, PDA hanya mampu menempatkan 1 orang anggotanya di DPRA pasca-Pemilu legislatif 2009 lalu. Hasil ini diperkirakan akan sedikit banyak memengaruhi keberadaan dan legitimasi HUDA di tengah

masyarakat.

Pada saat ulama yang tergabung dalam HUDA lebih dekat ke PDA dan adanya gelagat bahwa basis massa di dayah akan diarahkan untuk mencoblos PDA, Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) pun didirikan untuk mengimbangi langkah politik yang dilakukan HUDA (Salim, 2009). MUNA merupakan lembaga yang dibentuk ulama yang mempunyai latar belakang dan kedekatan dengan Komite Peralihan Aceh (KPA) atau mantan anggota Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Saat pelantikan pengurus MUNA Aceh Utara dan Lhokseumawe, misalnya, calon anggota legislatif PA dan juru bicara KPA Ibrahim bin Syamsuddin (KBS) turut hadir dalam acara tersebut.²¹ Selain itu, Gubernur Aceh dan beberapa bupati di pesisir utara Aceh tampaknya mendukung pula pendirian lembaga ulama yang baru ini. Hal ini terbukti saat deklarasi MUNA yang dihadiri langsung oleh Gubernur Irwandi. Begitupun saat pelantikan 1.647 ulama dari MUNA di Kabupaten Pidie Jaya ikut dihadiri oleh Bupati Pidie Jaya, M. Gade Salam bersama wakilnya Yusuf Ibrahim.²²

Tujuan pendirian MUNA sebagaimana dijelaskan oleh Ketua Majelis Pusat Prof. Dr. H. Teungku Muhibuddin Waly adalah untuk mengembalikan marwah hukum di Nanggroe Aceh seperti pada masa Iskandar Muda. Sehingga hukum syariat di Aceh akan kembali jaya seperti masa lalu itu. Mereka berharap dengan adanya MUNA akan dapat bekerjasama dengan pihak legislatif dan eksekutif dalam berbagai hal tentang berbagai persoalan dalam masyarakat Aceh.²³

Lahirnya MUNA dinilai akan memengaruhi konstelasi sosial politik di Aceh saat ini dan beberapa tahun ke depan. Diperkirakan dalam beberapa waktu mendatang hubungan antara MUNA, eksekutif, dan legislatif akan bertambah kuat. Apalagi kemenangan Partai Aceh (PA) cukup dominan yang mendapat kursi 33 (48%) dari 69 kursi pada pemilu legislatif 2009.²⁴ Dari sudut pandang lain, boleh jadi hasil pemilu ini akan meningkatkan legitimasi sosial MUNA di mata masyarakat. Sungguhpun MUNA tidak mempunyai legitimasi yuridis dalam proses legislasi, imbauan dan ajakan yang disampaikananya besar kemungkinan akan lebih didengar oleh

masyarakat. Jika ini yang terjadi, maka hubungan fungsional di antara lembaga eksekutif, legislatif, dan MPU dalam hal legislasi mungkin saja akan terlihat dampak yang lebih besar lagi dari selama ini.

Tanda-tanda itu sudah mulai kelihatan. Misalnya, dalam kasus Peraturan Gubernur no. 25 tentang pendirian rumah ibadah, pemerintah Aceh tampaknya lebih mengandalkan dukungan dan legitimasi dari MUNA dan HUDA. Pada saat sikap MPU terhadap Peraturan Gubernur itu terlihat ambigu dan tidak tegas, Gubernur Aceh memandang dukungan legitimasi dari kedua lembaga ulama tersebut dianggap memadai untuk peraturan perundang-undangan itu.

Kehadiran dua lembaga ulama di atas, HUDA dan MUNA, tampaknya akan lebih mewarnai dan meramalkan proses legislasi hukum di Aceh. Sungguhpun eksistensi mereka tidak difasilitasi oleh sebuah legitimasi yuridis sebagaimana halnya MPU, kedua lembaga ulama ini tidak dapat dipandang sebelah mata karena mereka jelas memiliki legitimasi historis dan sosiologis yang sama. Bahkan di mata sebagian anggota masyarakat, khususnya dengan berpatokan pada hasil pemilu 2009 lalu, legitimasi MUNA mungkin akan jauh lebih kuat dan berakar. Dalam pandangan Rusjdi Ali Muhammad, boleh jadi MUNA dan HUDA akan mempunyai legitimasi dan sosial yang kuat dalam masyarakat, meskipun tidak memiliki legitimasi yuridis.²⁵ Dengan proses penerapan syariat Islam di Aceh yang masih mencari bentuk, legitimasi historis dan sosiologis jauh lebih dibutuhkan.

KESIMPULAN DAN REFLEKSI

Keterlibatan MPU dalam proses legislasi qanun syariat Islam di Aceh telah membawa warna baru terhadap legitimasi ulama di Indonesia bahkan di tingkat dunia. Warna baru yang dimaksud adalah kembalinya ulama kepada fungsi dan perannya dalam membimbing moral masyarakat melalui legislasi hukum. Karena itu, ke depan seharusnya lembaga MPU terus memperkuat legitimasi sosial, sebagai ulama basis massa dan kekuatan berasal

dari masyarakat.

Legitimasi sosial MPU menjadi tolak ukur dan *entry point* sebab akan berpengaruh pada kuat dan tidaknya keterlibatan MPU dalam proses legislasi qanun syariat Islam. Keterlibatan MPU dalam legislasi qanun menjadi strategis sekaligus signifikan karena Aceh merupakan satu-satunya provinsi di Indonesia yang menerapkan syariat Islam. MPU merupakan institusi yang mempunyai legitimasi historis, sosial, dan yuridis yang kuat dalam proses legislasi qanun syariat Islam di Aceh. Legitimasi historis adalah legitimasi yang terjadi pada masa lalu yang menjadi dasar sejarah masa kini. Legitimasi sosial diperoleh secara alami sebagaimana identitas dan pengakuan kepada ulama juga muncul secara alami berdasarkan ilmu, kiprah, dan kharismanya dalam masyarakat. Sedangkan legitimasi yuridis adalah sebuah proses formalisasi, hasil kulminasi dan konsekuensi logis dari keberadaan legitimasi sosial dan legitimasi historis yang sudah dimiliki sebelumnya.

Dari ketiga legitimasi tersebut, legitimasi sosial merupakan faktor yang paling penting karena kuat atau tidaknya legitimasi tersebut dapat berpengaruh kepada legitimasi yuridis. Artinya, keterlibatan MPU dalam proses legislasi masih cukup signifikan karena selama ini legitimasi sosial MPU masih cukup kuat. Masyarakat masih mendengar apa yang menjadi rekomendasi seperti pada kasus polling YICM dan pagelaran band Nidji.

Namun, di tengah pusaran politik lokal di Aceh, munculnya HUDA dan MUNA dapat dianggap sebagai refleksi adanya persaingan pengaruh dan legitimasi di antara lembaga-lembaga ulama. Kemunculan kedua organisasi ulama itu —terutama MUNA— dinilai merupakan indikasi bahwa pihak eksekutif membutuhkan legitimasi ulama, apa pun nama organisasinya. Pihak eksekutif yang mendominasi struktur politik Aceh hari ini terutama berasal dari kalangan mantan GAM dan aktivis SIRA. Mereka memerlukan dukungan dari organisasi ulama yang warnanya lebih dekat dengan paradigma kepentingan mereka. Selain pihak eksekutif yang dekat dengan MUNA karena kesamaan paradigma dan garis perjuangan, pihak legislatif

tampaknya pun cukup dekat dengan MUNA. Sebab, mayoritas anggota legislatif yang terpilih berasal dari Partai Aceh yang mempunyai visi dan misi serta garis perjuangan yang sama.

Dalam proses dan tahapan legislasi, semua kalangan di Aceh termasuk MPU berhak membuat draf untuk ditawarkan kepada legislatif dan eksekutif. Namun, hanya pihak eksekutif dan legislatif yang berhak mengajukan pembahasan suatu rancangan qanun ke sidang DPRA. Dalam konteks ini, MPU dan MUNA sebetulnya sama-sama tidak mempunyai hak seperti itu. Akan tetapi, karena hubungan antara MUNA dan Partai Aceh yang mendominasi DPRA cukup erat, keadaan ini boleh jadi akan mewarnai rapat pembahasan berbagai kebijakan daerah, termasuk proses legislasi qanun syariat Islam. Ulama-ulama dari MUNA sudah barang tentu juga diundang dan didengar pertimbangannya oleh DPRA.

Dalam jangka waktu lima tahun ke depan, tampaknya ketiga lembaga tersebut harus bekerja keras, baik untuk saling bermitra maupun untuk bersaing meluaskan pengaruh dan legitimasi sosial. Sebagai konsekuensi logis dari perubahan sosial politik dan keniscayaan demokrasi, hal ini sah-sah saja untuk terjadi.

Catatan:

- 1 Wawancara dengan Muslim Ibrahim, Ketua MPU Provinsi Aceh, Rabu, 29 April 2009 di Banda Aceh.
- 2 Wawancara dengan Badruzzaman Ismail, Ketua Majelis Adat Aceh, Kamis, 7 Mei 2009 di Banda Aceh.
- 3 Wawancara dengan Misri A. Muchsin, Guru Besar IAIN Ar-Raniry, Kamis, 30 April 2009 di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- 4 Wawancara dengan Misri A. Muchsin Guru Besar IAIN Ar-Raniry, Kamis, 30 April 2009 di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, dan wawancara dengan Syahrizal Abbas Rabu, 6 Mei 2009 di Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.
- 5 *Serambi Indonesia*, 28 Desember 2006.
- 6 www.okezone.com, diakses tanggal 24 September 2009.
- 7 <http://antara.co.id/print/1188366659>, diakses tanggal 24 September 2009.
- 8 Pasal (3) ayat (1) MPU merupakan suatu badan yang independen dan bukan unsur pelaksana Pemerintah Daerah dan DPRD; (2) MPU merupakan mitra sejajar Pemerintah Daerah dan DPRD; (3) berkedudukan di ibukota Provinsi Daerah Istimewa Aceh, dan (4) di setiap Kabupaten/Kota dapat dibentuk MPU yang diatur lebih lanjut dengan Peraturan Daerah Kabupaten/Kota. Pasal (4) MPU mempunyai tugas memberi masukan, pertimbangan, bimbingan, dan nasihat serta saran-saran dalam menentukan kebijakan daerah dari aspek syariat Islam, baik kepada masyarakat di Daerah. Pasal (5) Untuk menyelenggarakan tugas sebagaimana dimaksud pada pasal (4), fungsi MPU adalah menetapkan fatwa hukum, memberikan pertimbangan, baik diminta atau tidak diminta, terhadap kebijakan Daerah, terutama dalam bidang pemerintahan, pembangunan dan pembinaan kemasyarakatan serta tatanan ekonomi yang islami. Pasal (6) MPU ikut bertanggungjawab atas terselenggaranya pemerintah yang jujur dan berwibawa serta islami di daerah.
- 9 Pasal (139) ayat (1) MPU berfungsi menetapkan fatwa yang dapat menjadi salah satu pertimbangan terhadap kebijakan pemerintahan daerah dalam bidang pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi; (2) Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara pemberian pertimbangan sebagaimana pada ayat (1) diatur dengan Qanun Aceh; Pasal (140) ayat (1) Untuk melaksanakan fungsi sebagaimana pasal 139 ayat (1), MPU mempunyai tugas dan wewenang sebagai berikut: a) memberi fatwa baik diminta maupun tidak terhadap persoalan pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi dan; b) memberi arahan terhadap perbedaan pendapat pada masyarakat dalam masalah keagamaan; (2) Dalam melaksanakan tugas sebagaimana dimaksud pada ayat (1), MPU dapat mengikutsertakan tenaga ahli dalam bidang keilmuan terkait. Lihat UU RI No. 11 Tahun 2006.
- 10 Ayat (1) qanun dibentuk berdasarkan asas pembentukan Peraturan Perundang-undangan yang meliputi: a) Kejelasan tujuan; b) Kelembagaan atau organ pembentukan yang tepat; c) Kesesuaian antara jenis dan muatan; d) Keterlaksanaan; e) Kedayagunaan dan kehasilgunaan; f) Kejelasan rumusan; g) Keterbukaan; dan h) Keterbukaan publik; Ayat (2) Pembentukan qanun sebagaimana dimaksud pada ayat (1) tidak boleh bertentang dengan: a) Syariat Islam; b) kepentingan umum;

- c) Qanun lainnya; d) Peraturan Perundang-undangan yang lebih tinggi. Qanun No. 3 Tahun 2007 Tentang Tata Cara Pembuatan Qanun.
- 11 Lihat pasal 4 dan 5 Qanun Aceh Tentang Susunan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama Tahun 2008. Pasal 138 ayat (1) MPU dibentuk di Aceh/kabupaten/kota yang anggotanya terdiri atas ulama dan cendekiawan muslim yang memahami ilmu agama Islam dengan memperhatikan keterwakilan perempuan; (2) MPU sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bersifat independen dan kepengurusannya dipilih dalam musyawarah ulama; (3) MPU berkedudukan sebagai mitra Pemerintah Aceh, pemerintah kabupaten/kota, serta DPRA dan DPRK; (4) Ketentuan lebih lanjut mengenai struktur organisasi, tata kerja, kedudukan protokoler, dan hal lain yang berkaitan dengan MPU diatur dengan Qanun Aceh; (5) Ketentuan lebih lanjut mengenai struktur organisasi, tata kerja, kedudukan protokoler, dan hal lain yang berkaitan dengan MPU diatur dengan Qanun Aceh. Pasal 139; ayat (1) MPU berfungsi menetapkan fatwa yang dapat menjadi salah satu pertimbangan terhadap kebijakan pemerintahan daerah dalam bidang pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi; (2) Ketentuan lebih lanjut mengenai tata cara pemberian pertimbangan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Qanun Aceh.
 - 12 Wawancara dengan Burhanuddin, Ketua Komisi F DPRA dari Fraksi PPP, Ahad, 23 Mei 2009, di Banda Aceh.
 - 13 Wawancara dengan Muslim Ibrahim, Ketua MPU Provinsi Aceh, Rabu, 29 April 2009 di Banda Aceh.
 - 14 Wawancara dengan Rusdi Ali Muhammad, Guru Besar IAIN Ar-Raniry juga sebagai Staf Ahli DPRA Provinsi Aceh, Rabu, 22 Juli 2009 di Banda Aceh.
 - 15 Wawancara dengan Burhanuddin, Ketua Komisi F DPRA dari Fraksi PPP, Ahad, 23 Mei 2009, di Banda Aceh.
 - 16 Wawancara dengan Syahrizal Abbas Rabu, 6 Mei 2009 di Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.
 - 17 Wawancara dengan Rusdi Ali Muhammad, Guru Besar IAIN Ar-Raniry juga sebagai Staf Ahli DPRA Provinsi Aceh, Rabu, 22 Juli 2009 di Banda Aceh. Juga Wawancara dengan Muslim Ibrahim, Ketua MPU Provinsi Aceh, Rabu, 29 April 2009 di Banda Aceh.
 - 18 Wawancara dengan Rusdi Ali Muhammad, Guru Besar IAIN Ar-Raniry juga sebagai Staf Ahli DPRA Provinsi Aceh, Rabu, 22 Juli 2009 di Banda Aceh. Juga Wawancara dengan Muslim Ibrahim, Ketua MPU Provinsi Aceh, Rabu, 29 April 2009 di Banda Aceh.
 - 19 *Serambi Indonesia*, Jumat 18 September, 2009.
 - 20 Wawancara dengan Rusdi Ali Muhammad, Guru Besar IAIN Ar-Raniry juga sebagai Staf Ahli DPRA Provinsi Aceh, Rabu, 22 Juli 2009 di Banda Aceh.
 - 21 *Serambi Indonesia*, 18 Nopember 2008.
 - 22 *Harian Aceh*, 12 Pebruari 2009.
 - 23 *Serambinews*, 16 Juni 2009.
 - 24 *Serambi Indonesia*, 1 Mei, 2009.
 - 25 Wawancara dengan Rusdi Ali Muhammad, Guru Besar IAIN Ar-Raniry juga sebagai Staf Ahli DPRA Provinsi Aceh, Rabu, 22 Juli 2009 di Banda Aceh.

Bagian Dua:
Aktor dan Persepsi

PEREMPUAN DALAM JABATAN PUBLIK: STUDI KASUS IAIN AR-RANIRY BANDA ACEH

OLEH: INAYATILLAH

PENDAHULUAN

BAB INI MENGAJAI PERANAN PEREMPUAN DALAM LEMBAGA pendidikan tinggi Islam di Aceh serta permasalahan yang dihadapinya. Tulisan ini memilih IAIN Ar-Raniry sebagai sasaran kajiannya. Sebagai salah satu lembaga pendidikan tinggi Islam di Aceh, IAIN Ar-Raniry telah menjadi perguruan tinggi Islam yang pertama didirikan di Aceh dan terbaik kualitasnya sampai sekarang. Indikasinya dapat dilihat dari animo masyarakat Aceh yang belajar pada perguruan tinggi ini masih tinggi dibandingkan perguruan tinggi Islam lainnya. Sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam tertua di Aceh, IAIN Ar-Raniry telah berhasil mencetak guru-guru agama, hakim-hakim agama, da'i dan da'iyah, sejarawan Islam, budayawan Islam dan ulama-ulama yang memiliki pengaruh sangat besar dalam masyarakat Aceh. IAIN Ar-Raniry pada saat ini telah menduduki posisi yang strategis dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh, dengan kata lain telah menjadi "jantung hati" rakyat Aceh (Usman, 2001).

Akan tetapi, peran perempuan Aceh dalam lembaga pendidikan mengalami kondisi yang berbeda dengan perannya dalam masyarakat secara umum. Salah satu kondisi yang merefleksikan bagaimana kondisi dan peran perempuan dalam dunia perguruan

tinggi dapat dilihat dari jumlah dosen perempuan yang masih sangat minim dan strata kepangkatan mereka yang umumnya masih relatif rendah. Lebih dari itu, untuk Aceh, baru ada satu professor atau guru besar perempuan, sementara jumlah professor atau guru besar laki-laki semakin bertambah dari waktu ke waktu, baik di Universitas Syiah Kuala maupun di IAIN Ar-Raniry. Sedangkan jumlah mahasiswi lebih banyak daripada mahasiswa, khususnya pada jenjang S1. Sementara di level pendidikan pasca-sarjana, jumlah perempuan di jenjang S2 lebih sedikit, terlebih lagi pada level doktoral atau S3 (Rasyidah, 2008). Pada tahun 2006 jumlah perempuan yang belajar pada jenjang S1 IAIN Ar-Raniry melampaui jumlah laki-laknya, tetapi pada jenjang S2 jumlah perempuan hanya 34% dari jumlah keseluruhannya dan pada jenjang S3 hanya mencapai 11,4% dari jumlah keseluruhan mahasiswanya. Oleh sebab itu, tulisan ini mengkaji peran perempuan dalam lembaga IAIN Ar-Raniry dengan memperhatikan pola relasi gender yang terjadi dan relevansinya dengan profesi mereka di perguruan tinggi tersebut. Kajian ini dilakukan mengingat IAIN Ar-Raniry merupakan lembaga pendidikan tinggi Islam yang memiliki pengaruh sangat besar dalam masyarakat Aceh. Intinya, meskipun tidak ada peraturan atau kebijakan formal yang membatasi peranan perempuan pada perguruan tinggi, jumlah dosen perempuan masih sangat minim, dan strata kepangkatan mereka umumnya masih relatif rendah.

Tulisan ini menunjukkan, sebagaimana akan dijelaskan pada paragraf-paragraf berikutnya, bahwa telah terjadi kesenjangan antara peran dosen/ karyawan perempuan dan laki-laki di IAIN Ar-Raniry. Kesenjangan ini terjadi bukan disebabkan oleh kebijakan formal yang berlaku di IAIN Ar-Raniry, tetapi lebih disebabkan oleh kondisi informal serta beberapa faktor lainnya. Dalam hal ini, faktor seperti beban ganda dosen/karyawan perempuan, persepsi sebagian masyarakat yang cenderung negatif terhadap perempuan yang ingin melanjutkan pendidikannya pada level S2 atau S3, kondisi psikologis perempuan yang cenderung pasif, serta munculnya kelompok-kelompok informal di antara dosen dan karyawan menjadi beberapa latar belakang dari

munculnya kesenjangan yang disebutkan di atas.

Tulisan ini juga menunjukkan bahwa kondisi informal ini pula yang membawa dampak kepada minimnya jumlah dosen/karyawan perempuan, keterlambatan karir dan kepangkatan dosen/karyawan perempuan, serta mereka kurang mendapat kesempatan untuk duduk pada jabatan manajerial/ struktural. Tulisan ini berasal dari hasil penelitian deskriptif kualitatif yang memilih metode studi kasus dengan melakukan wawancara pada beberapa dosen perempuan IAIN Ar-Raniry dengan mempertimbangkan variasi status mereka. Ada status informan yang sudah menikah, mempunyai anak dan menjadi tulang punggung keluarga, ada yang sudah menikah tapi tidak mempunyai anak dan ada juga yang *single parent*.

Studi ini penting karena penulis menganggap bahwa peran dan kedudukan perempuan dalam kehidupan sosial tidak cukup dikaji secara biologis, tetapi memerlukan pengkajian secara non-biologis. Perbedaan jenis kelamin telah melahirkan peran laki-laki dan perempuan secara sosial dalam masyarakatnya. Di samping itu perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan juga sangat dipengaruhi oleh pendidikan, sejarah, agama, budaya, tradisi serta faktor-faktor lainnya (Umar, 1999). Kesemua faktor tersebut turut memengaruhi pembentukan pribadi dan karakteristik individu ketika bersosialisasi dalam lingkungannya.

Peran perempuan dalam suatu lembaga akan berbeda dengan perannya dalam keluarga atau masyarakat. Siegel (1969) dan Siapno (2002) telah mengkaji peran perempuan Aceh dalam keluarga dan menunjukkan bahwa telah terjadi "marginalisasi laki-laki" dalam masyarakat Aceh di mana laki-laki Aceh tidak memiliki kekuasaan dalam rumah tangga meskipun dia menduduki posisi sebagai kepala keluarga. Demikian juga penelitian yang dilakukan oleh Hakim Nyak Pha (Tt), Adnan Abdullah (1986) dan Inayatillah (2003) tentang peran perempuan dalam masyarakat menunjukkan bahwa perempuan Aceh pada dasarnya tidak berada pada posisi 'subordinat'.

Kajian tentang perempuan dalam lembaga pendidikan, khususnya lembaga pendidikan tinggi Islam, telah pernah dikaji

oleh Pusat Studi Wanita (PSW) di tiga lembaga pendidikan tinggi Islam di Indonesia, yaitu di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah (dulu bernama IAIN Syarif Hidayatullah) (2004), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga (dulu bernama IAIN Sunan Kalijaga) (2004), dan IAIN Ar-Raniry (2008). Hasil kajian tersebut secara garis besarnya menunjukkan bahwa kesenjangan antara peran dosen/karyawan perempuan dan laki-laki bisa muncul sekiranya tidak ada peraturan formal yang khusus menguntungkan bagi perempuan, beban ganda bagi perempuan yang berkeluarga dan budaya patriarki. Kajian yang dilakukan oleh PSW tersebut masih sangat mendasar dan lebih bersifat *database* karena mereka hanya mengkaji dalam empat tahun ke belakang tanpa melihat kondisi IAIN atau UIN pada masa awal berdirinya. Di samping itu, Raihan Putry (2003), menjelaskan bahwa rendahnya kemampuan manajerial dosen perempuan IAIN Ar-Raniry dan Universitas Syiah Kuala terindikasi dengan rendahnya 'kualifikasi akademik'. Raihan menggunakan istilah kualifikasi akademik ini tidak hanya untuk menunjukkan jenjang pendidikan yang mereka raih tetapi juga termasuk dalam kesempatan untuk membaca, membuat karya ilmiah, dan kegiatan lain yang mendukung peningkatan akademik perempuan. Dalam penelitian itu juga disebutkan bahwa masih terdapat bias gender dalam praktek manajerial karena dalam mengukur ketidakmampuan perempuan untuk duduk pada jabatan manajerial dengan standar ukuran laki-laki dan juga karena lebih disebabkan oleh *stereotype* yang terdapat pada perempuan.

Sementara itu, tulisan yang berasal dari penelitian di IAIN Ar-Raniry ini bertujuan untuk mengkaji peran dosen/karyawan perempuan dari perspektif sosiologis. Menurut argumen penulis, kesenjangan tersebut terjadi tidak hanya disebabkan oleh ketidakadaan peraturan kelembagaan yang pro-perempuan atau beban ganda dan budaya patriarki serta *stereotype* yang melekat pada perempuan, tetapi juga disebabkan oleh faktor-faktor lain baik itu bersifat eksternal maupun internal dan saling berkelindan antara satu dengan yang lain.

Selanjutnya tulisan ini bermaksud untuk mendeskripsikan

bagaimana karakteristik IAIN Ar-Raniry dilihat dari perspektif gender dan apa masalah yang dihadapi oleh perempuan yang bekerja di IAIN Ar-Raniry. Tulisan ini terdiri dari tiga bagian. Bagian yang pertama mendiskusikan tentang perempuan dalam sejarah IAIN Ar-Raniry yang membahas tentang partisipasi perempuan pada awal berdirinya IAIN Ar-Raniry. Di samping itu pada bagian ini juga dijelaskan mengenai jumlah dosen, karyawan, mahasiswa dan alumni yang ada di IAIN Ar-Raniry berdasarkan jenis kelamin pada masing-masing fakultas sejak IAIN Ar-Raniry berdiri sampai dengan sekarang. Pada bagian kedua dari tulisan ini akan dianalisis kebijakan formal institusi. Pada akhir tulisan ini penulis akan menjelaskan tentang analisis terhadap kondisi informal yang terjadi di IAIN Ar-Raniry.

PEREMPUAN DALAM SEJARAH IAIN AR-RANIRY

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ar-Raniry resmi berdiri pada tanggal 5 Oktober 1963. Lahirnya IAIN Jami'ah Ar-Raniry sebagai lembaga Pendidikan Tinggi Agama Islam di Aceh merupakan hasil kebulatan tekad Pemerintah dan Rakyat Aceh yang sejak lama mencita-citakan dan memperjuangkan adanya sebuah perguruan tinggi Islam di samping perguruan tinggi umum. Dalam sejarah IAIN di Indonesia, IAIN Ar-Raniry berdiri setelah IAIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta dan IAIN Syarif Hidayatullah di Jakarta. Sebelum resmi berdiri, lembaga pendidikan Islam yang berada di jantung kota Serambi Mekkah ini terlebih dahulu terdiri dari Fakultas Syariah pada tahun 1960 dan Fakultas Tarbiyah pada tahun 1962 sebagai cabang dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kemudian tahun 1962 didirikan pula Fakultas Ushuluddin sebagai fakultas ketiga di Banda Aceh dengan status swasta.

Setelah beberapa tahun menjadi cabang dari IAIN Yogyakarta, pada tahun 1963 fakultas-fakultas tersebut berafiliasi ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sekitar enam bulan dengan kedudukan demikian, barulah IAIN Ar-Raniry diresmikan, tepatnya pada tanggal 5 Oktober 1963. Dengan demikian, ketika diresmikan, IAIN Ar-Raniry telah memiliki tiga fakultas, yaitu Fakultas Syari'ah,

Tarbiyah, dan Ushuluddin. Selanjutnya beberapa tahun kemudian bertambah dua fakultas baru, yaitu Fakultas Dakwah yang diresmikan pada tahun 1968 dan Fakultas Adab pada tahun 1983.

Berdasarkan hasil bacaan penulis terhadap buku-buku yang membahas tentang sejarah berdirinya IAIN Ar-Raniry, secara tersurat tampak bahwa partisipasi perempuan dalam proses pendirian lembaga pendidikan tinggi Islam yang pertama di Aceh sangat kurang. Kondisi ini juga didukung oleh fakta sejarah yang menunjukkan bahwa dosen-dosen yang mengajar pada masa awal berdirinya IAIN Ar-Raniry adalah laki-laki semua. (Darussalam, 1963) Mereka adalah putra-putra Aceh yang melanjutkan sekolahnya keluar Aceh dan setelah tamat dari perguruan Tinggi mereka pulang ke Aceh untuk bersama-sama membangun perguruan tinggi Islam. Kemudian sekitar tahun 1966, baru ada satu orang dosen perempuan, Dra. Fathimah Hamzah, yang mengajar di IAIN Ar-Raniry. Beliau adalah dosen perempuan pertama yang mengajar di fakultas Tarbiyah.

Minimnya jumlah dosen yang mengajar pada masa awal berdirinya IAIN Ar-Raniry, khususnya dosen perempuan lebih disebabkan karena belum tersedianya lembaga pendidikan tinggi Islam di Aceh. Daerah Aceh mengalami keterlambatan dalam bidang pendidikan karena kondisi daerah yang selalu mengalami konflik, baik itu konflik yang terjadi karena peperangan maupun konflik karena pemberontakan. Kondisi pendidikan rakyat Aceh pada masa itu sangat jauh tertinggal dibandingkan dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Pendidikan tertinggi di Aceh pada masa awal kemerdekaan adalah setingkat dengan pendidikan SMA sekarang dan sekolah itu hanya ada di pusat kota Aceh (Kutaradja). Bahkan, menurut Sjamsuddin pada pertengahan tahun 1951 sekolah yang setingkat SMA itu ditutup oleh pemerintah. Untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi maka pemuda-pemuda Aceh, baik itu laki-laki maupun perempuan, harus pergi merantau ke luar daerah Aceh. Ada di antara mereka yang belajar ke Sumatera Utara, Sumatera Barat, Jakarta, Yogyakarta dan kota-kota lainnya yang kondisi pendidikannya lebih baik daripada Aceh. (Sjamsuddin, 1990:72)

Pada masa awal kemerdekaan sampai tahun 1960, perempuan Aceh juga mendapatkan kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk belajar di sekolah-sekolah umum dan agama. Akan tetapi kebanyakan perempuan lebih suka masuk ke sekolah keguruan (dulu dikenal dengan sekolah Pendidikan Guru Agama disingkat dengan PGA atau Sekolah Guru) yang berada di Kutaradja (sekarang Banda Aceh). Bahkan ada sebagian dari siswi PGA dan juga lulusan dari SMI (Sekolah Menengah Islam) yang melanjutkan ke sekolah PGA lanjutan (PGAA) di Yogyakarta dan Sumatera Barat dengan bantuan beasiswa dari pemerintah (beasiswa ini dikenal dengan Tunjangan Ikatan Dinas).

Realitas ini menunjukkan bahwa kurangnya partisipasi perempuan dalam proses berdirinya IAIN bukan disebabkan karena mereka tidak mendapatkan kesempatan atau peluang untuk belajar sebagaimana kaum laki-laki (faktor budaya), akan tetapi, menurut analisa penulis, lebih disebabkan karena perempuan lebih suka mencari lembaga pendidikan yang bersifat pragmatis seperti pendidikan keguruan atau kejuruan, sehingga setamatnya dari sekolah tersebut mereka dapat langsung bekerja, baik itu sebagai guru atau pegawai administrasi. Selain itu rendahnya partisipasi perempuan Aceh dalam pembangunan IAIN Ar-Raniry juga disebabkan oleh belum tersedianya lembaga pendidikan tinggi Islam di Aceh, karena untuk dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi mereka perlu merantau keluar Aceh dan hal itu sangat tergantung pada kemampuan ekonomi keluarga. Berbeda halnya dengan laki-laki, mereka tidak terlalu tergantung dengan ekonomi keluarga karena banyak di antara mereka yang belajar ke luar daerah dengan usaha sendiri tanpa bantuan dari orang tua mereka. Kondisi ini berimplikasi kepada tidak adanya sumber daya dosen perempuan di Aceh pada awal pendirian lembaga pendidikan tinggi Islam IAIN Ar-Raniry.

Sebagai Tenaga Pengajar

Partisipasi perempuan dalam lembaga IAIN Ar-Raniry dimulai dari seleksi penerimaan mahasiswa baru Fakultas Syari'ah ketika

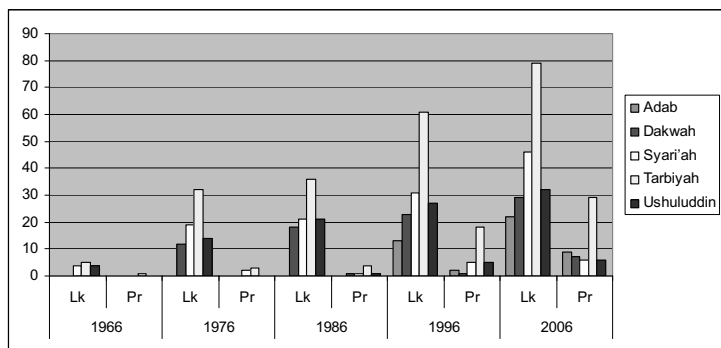
pertama kali dibuka di Aceh pada tahun 1960. Ada tujuh orang perempuan yang mengikuti seleksi calon mahasiswa pertama Fakultas Syari'ah, dan dari seleksi tersebut berhasil dijarah oleh panitia penerimaan mahasiswa untuk Fakultas Syariah sebanyak tiga orang.¹ Kondisi ini menunjukkan bahwa meskipun perempuan lebih bersikap pragmatis tetapi tidak mengurangi motivasi mereka untuk dapat belajar di perguruan tinggi ketika institusi pendidikan tinggi Islam mulai didirikan di Aceh.

Sedangkan partisipasi perempuan sebagai tenaga pengajar di IAIN dimulai sejak tahun 1966. Adapun gambaran atau deskripsi secara jelas mengenai partisipasi dosen perempuan yang mengajar di IAIN Ar-Raniry pada masing-masing fakultas dari tahun 1966-2006 adalah sebagai berikut:

**Tabel 1 Jumlah Dosen IAIN Ar-Raniry
Tahun 1966-2006**

FAKULTAS	1966		1976		1986		1996		2006	
	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr
Adab	0	0	0	0	0	0	13	2	22	9
Dakwah	0	0	12	0	18	1	23	1	29	7
Syari'ah	4	0	19	2	21	1	31	5	46	6
Tarbiyah	5	1	32	3	36	4	61	18	79	29
Ushuluddin	4	0	14	0	21	1	27	5	32	6
Jumlah	13	1	77	5	96	7	155	31	208	57
Persentase	93%	7%	94%	6%	93%	7%	83%	17%	78,5%	21,5%

Sumber: Diolah dari data Statistik IAIN Ar-Raniry tahun 1966-2006
di Biro Bagian Akademik



Tabel di atas menunjukkan bahwa pada tahun 1966 sudah mulai ada dosen perempuan yang mengajar di Fakultas Tarbiyah, yaitu Dra. Fathimah Hamzah. Beliau merupakan dosen perempuan pertama di IAIN. Kemudian pada tahun 1976, jumlah dosen perempuan di IAIN Ar-Raniry bertambah empat orang sehingga jumlahnya menjadi lima orang. Pertambahan jumlah dosen perempuan ini masih sangat sedikit bila dibandingkan dengan pertambahan dosen laki-laki. Kondisi ini mungkin juga dipengaruhi oleh sistem penyelenggaraan pendidikan yang dilaksanakan oleh IAIN Ar-Raniry, yaitu sistem non kredit atau sistem konvensional sehingga untuk bisa menyelesaikan sarjana lengkapnya (S1) paling cepat waktu yang harus ditempuh adalah lima tahun. Hal ini berbeda dengan sistem satuan kredit semester (SKS) yang dapat diselesaikan dalam tempo empat tahun yang mulai diberlakukan IAIN Ar-Raniry sejak tahun akademik 1985/1986 (Panduan Program S1 dan D3 IAIN Ar-Raniry Tahun Akademik 2008/2009: 21).

Proses penilaian untuk program konvensional ini tidak menggunakan nilai huruf, tetapi dengan nilai angka. Selanjutnya untuk bisa naik tingkat mereka harus memiliki nilai rata-rata enam, kalau ada yang mendapatkan nilai evaluasi di bawah nilai rata-rata enam maka mahasiswa yang bersangkutan tidak dapat naik tingkat. Sistem penyelenggaraan pendidikan seperti ini yang dilaksanakan oleh IAIN Ar-Raniry pada awal pendiriannya. Penyelenggaraan program konvensional ini akan membawa konsekuensi logis kepada lamanya masa belajar yang harus ditempuh oleh mahasiswa. Berdasarkan hasil wawancara penulis, kebanyakan mahasiswa memerlukan waktu bertahun-tahun untuk menyelesaikan sarjana lengkapnya, bahkan ada yang mencapai 15 tahun.²

Menurut analisa penulis, sistem penyelenggaraan pendidikan program konvensional ini memiliki andil yang cukup signifikan dalam memengaruhi jumlah mahasiswa yang menyelesaikan sarjana lengkapnya, baik itu pada laki-laki maupun pada perempuan. Akan tetapi pengaruh terhadap perempuan lebih kentara. Sehingga peluang bagi perempuan untuk bisa menjadi dosen pada saat itu lebih sedikit daripada laki-laki. Karena untuk dapat menyelesaikan pendidikannya tersebut perlu adanya

kesabaran, ketekunan, dan dorongan dari pihak keluarga ataupun suami (bagi yang sudah berkeluarga) untuk dapat mencapai sarjana lengkap. Sehingga tidak mengherankan jika jumlah perempuan yang belajar di bangku kuliah sejak IAIN Ar-Raniry berdiri meningkat dari tahun ke tahun, tetapi hanya beberapa orang saja yang dapat mencapai jenjang sarjana lengkap. Kebanyakan perempuan lebih memilih untuk kuliah sampai level sarjana muda kemudian mereka banyak yang berkeluarga dan ada juga sebagian di antara mereka melamar bekerja sebagai guru atau pegawai administrasi. Dengan kata lain, walaupun peraturan formalnya netral gender tetapi sistem penilaian program konvensional yang *'unfriendly'* bagi perempuan telah membuat pertambahan jumlah dosen sejak tahun 1966 sampai dengan 1986 hanya sedikit sekali dibandingkan dosen laki-laki.

Akan tetapi, pada tahun 1996 dosen perempuan bertambah menjadi 31 orang atau sekitar 17% dari jumlah keseluruhan dosen. Hal ini menunjukkan bahwa telah terjadi pertambahan jumlah dosen perempuan yang cukup signifikan dibandingkan dengan 30 tahun sebelumnya. Pertambahan jumlah dosen perempuan ini sudah tentu terjadi karena jumlah mahasiswi yang belajar pada level S1 dan juga alumninya pada tahun-tahun sebelumnya sudah mulai meningkat jumlahnya. Kondisi ini juga didukung oleh sistem penyelenggaraan pendidikan diberlakukan di IAIN pada saat itu sudah berubah dari program konvensional menjadi sistem satuan kredit semester (SKS) sejak tahun akademik 1985/1986. Salah satu tujuan dari penyelenggaraan sistem ini adalah memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk bisa menyelesaikan studinya dalam waktu yang singkat. Berbeda halnya dengan sistem kuliah konvensional yang cenderung memakan waktu lebih lama.

Selanjutnya, jumlah dosen perempuan mengalami peningkatan pada tahun 2006 sampai pada tingkatan 21,5% dari keseluruhan jumlah dosen di IAIN Ar-Raniry. Meskipun telah mengalami peningkatan yang cukup signifikan akan tetapi masih terdapat kesenjangan antara jumlah dosen laki-laki dan perempuan dengan rasio perbandingan 4:1. Kondisi ini akan tetap berlanjut karena syarat untuk bisa mengikuti seleksi dosen pada saat sekarang ini

minimal lulusan Strata 2 (S2). Sedangkan jumlah mahasiswi yang kuliah pada level S2 lebih sedikit dibandingkan dengan mahasiswanya.

Kenaikan jumlah dosen perempuan yang pesat pada tahun 1996 – 2006 secara tidak langsung juga dipengaruhi oleh program nasional yang dicanangkan pemerintah untuk menciptakan keluarga sejahtera, yaitu program Keluarga Berencana (KB) yang dilaksanakan secara sistematis pada masa Orde Baru. Di antara tujuan dari program KB adalah untuk mengurangi kenaikan jumlah penduduk Indonesia dengan menetapkan jumlah anak cukup dua saja pada setiap keluarga (Atmosiswoyo, ed., 1981). Secara tidak langsung program ini telah memberi kesempatan bagi perempuan untuk berkiprah di luar rumah atau bekerja di ruang publik. Demikian juga halnya dengan anak memiliki kesempatan yang besar untuk mengenyam pendidikan sampai ke perguruan tinggi.

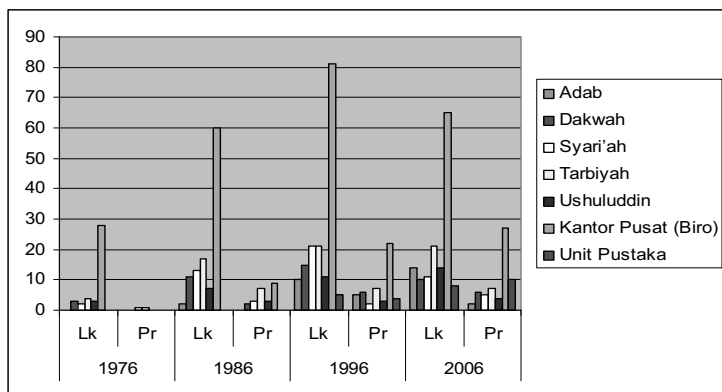
Sebagai Tenaga Administratif

Partisipasi perempuan sebagai tenaga administrasi di IAIN Ar-Raniry tidak jauh berbeda keadaannya, di mana jumlah karyawan laki-laki lebih banyak dibandingkan dengan karyawan perempuan dari sejak IAIN berdiri sampai dengan sekarang. Data tabel 2 di bawah ini menggambarkan rasio perbandingan antara pegawai perempuan dan laki-laki.

**Tabel 2 Jumlah Tenaga Administrasi IAIN Ar-Raniry
Tahun 1976-2006**

UNIT KERJA	1976		1986		1996		2006	
	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr
Adab	0	0	2	0	10	5	14	2
Dakwah	3	0	11	2	15	6	10	6
Syari'ah	2	1	13	3	21	2	11	5
Tarbiyah	4	1	17	7	21	7	21	7
Ushuluddin	3	0	7	3	11	3	14	4
Kantor Pusat (Biro)	28	0	60	9	81	22	65	27
Unit Pustaka	0	0	0	0	5	4	8	10
Jumlah	40	2	110	24	164	49	143	61
Persentase	95%	5%	82%	18%	77%	23%	70%	30%

*Sumber: Diolah dari data Statistik IAIN Ar-Raniry tahun 1976-2006
di Biro Bagian Akademik*



Tabel 2 di atas menunjukkan bahwa rasio perbandingan jumlah karyawan perempuan dan laki-laki di IAIN Ar-Raniry adalah 1:2 lebih tinggi dibandingkan dengan rasio dosen perempuan 1:4. Menurut penulis, tingginya rasio perbandingan itu terjadi karena syarat penerimaan dosen dan karyawan berbeda, khususnya pada level pendidikannya. Pada awal berdirinya, lembaga pendidikan ini masih menerima tenaga administrasi yang tingkat pendidikannya setara dengan lulusan SMP dan SMA, sedangkan untuk menjadi dosen minimal sarjana muda.

Meskipun dalam tabel 2 telah jelas tertera jumlah pegawai administrasi yang bekerja di fakultas, akan tetapi jumlah tersebut tidak dapat dijadikan sebagai acuan yang jelas karena ada sebagian tenaga administrasi adalah calon-calon dosen. Prosedur yang biasa dilakukan dalam penerimaan dosen di IAIN Ar-Raniry adalah setelah seseorang lulus sebagai dosen di IAIN, maka dia tidak dapat langsung mengusul sebagai dosen tetapi dia harus mengabdikan minimal selama satu tahun sebagai tenaga administrasi. Selanjutnya calon dosen tersebut baru dapat mengajukan surat permohonan sebagai tenaga pengajar kepada senat fakultas. Setelah senat fakultas mengesahkan permohonan tersebut, maka calon dosen yang bersangkutan baru dapat mengusulkan diri sebagai tenaga fungsional (dosen).

Tidak semua calon dosen, baik itu laki-laki maupun perempuan, melakukan prosedur tersebut tepat pada waktunya karena ada

beberapa permasalahan yang dialami calon dosen sehingga memperlambat pengajuan fungsional. Di antara permasalahan tersebut adalah adanya perlakuan diskriminasi yang dilakukan oleh pegawai yang mengurus permasalahan permohonan tenaga pengajar. Perlakuan diskriminasi tersebut ditujukan tidak hanya kepada calon dosen perempuan tetapi juga kepada laki-laki. Akan tetapi faktor budaya dan psikologi menyebabkan perbedaan antara laki-laki dengan perempuan. Umumnya laki-laki lebih memiliki keberanian untuk melawan dan bereaksi terhadap perlakuan tersebut sehingga tidak begitu berpengaruh. Sedangkan perempuan dengan kondisi psikologisnya yang lebih mungkin cenderung pasif membuat dia menerima perlakuan tersebut sehingga dia memerlukan waktu beberapa tahun untuk bisa menjadi dosen.³ Selain itu, keterlambatan pengajuan tenaga fungsional juga disebabkan oleh tidak adanya kesepakatan dalam pengambilan mata kuliah antara calon dosen dengan senat fakultas. Sehingga untuk memperoleh pengesahan tersebut perlu dilakukan beberapa kali rapat senat dan negosiasi yang membutuhkan waktu yang tidak cepat.

Jumlah Mahasiswa dan Alumni dari Tahun ke Tahun

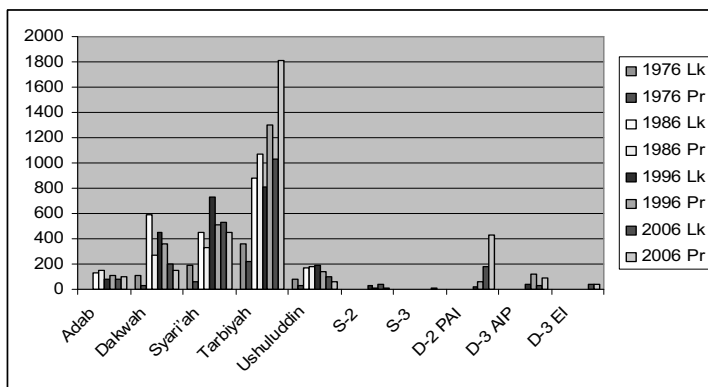
Dinamika pertambahan jumlah dosen perempuan di lembaga IAIN Ar-Raniry sangat dipengaruhi oleh dinamika pertambahan jumlah mahasiswi dan alumni IAIN Ar-Raniry dari tahun 1976-2006. Adapun pertambahan jumlah mahasiswi yang belajar di IAIN Ar-Raniry per sepuluh tahun dapat dilihat pada tabel 3.

Tabel 3 di bawah menunjukkan bahwa pada tahun 1976, jumlah mahasiswa laki-laki lebih banyak daripada jumlah perempuan pada tiap-tiap fakultas, di mana persentase jumlah mahasiswanya adalah 68% sedangkan mahasiswinya sekitar 32%. Pada masa itu jumlah perempuan yang belajar di perguruan tinggi masih kurang. Akan tetapi sepuluh tahun kemudian ada peningkatan yang cukup meyakinkan di mana pada tahun 1986 jumlah persentase perempuan telah mencapai 47% dan laki-laki sebanyak 53%.

**Tabel 3 Jumlah Mahasiswa IAIN Ar-Raniry
Tahun 1976-2006**

FAKULTAS	1976		1986		1996		2006	
	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr
Adab	0	0	130	152	78	109	79	103
Dakwah	107	34	588	275	446	362	202	149
Syari'ah	189	60	451	330	733	509	534	453
Tarbiyah	362	222	879	1067	811	1300	1027	1813
Ushuluddin	85	28	170	176	194	142	99	58
S-2	0	0	0	0	32	8	37	15
S-3	0	0	0	0	0	0	12	3
D-2 PAI	0	0	0	0	22	62	181	432
D-3 AIP	0	0	0	0	44	116	26	88
D-3 EI	0	0	0	0	0	0	37	44
Jumlah	743	344	2218	2000	2328	2600	2234	3158
Persentase	68%	32%	53%	47%	47%	53%	41,5%	58,5%

*Sumber: Diolah dari data Statistik IAIN Ar-Raniry tahun 1976-2006
di Biro Bagian Kepegawaian*



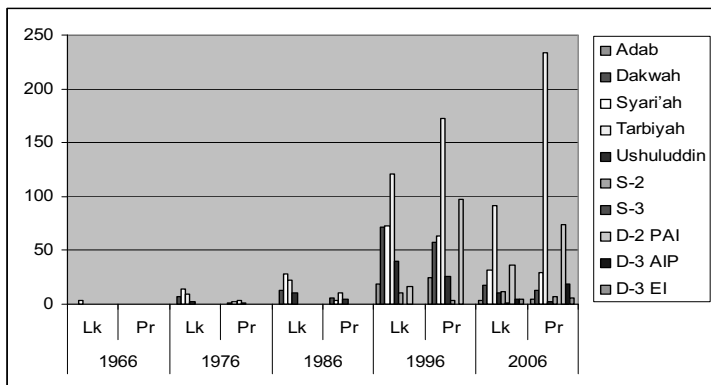
Perkembangan yang cukup menarik adalah pada tahun 1996 jumlah mahasiswi yang belajar di IAIN Ar-Raniry mengalami peningkatan yang cukup drastis di mana jumlah perempuan yang belajar lebih banyak daripada laki-laki, yaitu 53% perempuan dan 47% laki-laki. Untuk tahun-tahun selanjutnya jumlah perempuan yang belajar di perguruan tinggi mengalami peningkatan terus. Sehingga pada tahun 2006 jumlah mahasiswinya sudah mencapai 58,5%.

Kondisi sebaliknya terjadi di UIN Sunan Kalijaga yang memperlihatkan bahwa jumlah mahasiswa perempuan pada tahun 2002 hanya 39,9% dari mahasiswa laki-laki. (Susilaningstih, 2004). Sedangkan jumlah mahasiswa yang belajar di UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 1999 cenderung berimbang antara laki-laki dan perempuan, tetapi pada tahun 2000-2003 telah terjadi peningkatan jumlah mahasiswa laki-laki (Chuzafah, 2004). Kondisi ini menunjukkan bahwa motivasi perempuan Yogyakarta dan Jakarta untuk mengenyam pendidikan tinggi Islam lebih rendah daripada perempuan Aceh, karena sejak tahun 1996 mahasiswi yang belajar di IAIN Ar-Raniry sudah melebihi jumlah mahasiswanya. Realitas ini menunjukkan bahwa motivasi belajar perempuan Aceh pada lembaga pendidikan tinggi Islam sangat tinggi dan ini juga sangat didukung oleh orang tua dan anggota keluarganya. Bahkan ada anggota keluarga, yaitu anak laki-laki, yang memilih bekerja demi membiayai sekolah adiknya yang perempuan.⁴ Di samping perempuan mengalami perkembangan dalam pertambahan jumlah mahasiswa dari tahun ke tahun, kondisi yang sama juga terjadi pada alumni IAIN Ar-Raniry sebagaimana yang terdapat pada tabel 4 berikut ini:

**Tabel 4 Jumlah Alumni IAIN Ar-Raniry
Tahun 1966-2006**

FAKULTAS	1966		1976		1986		1996		2006	
	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr	Lk	Pr
Adab	0	0	0	0	0	0	19	25	3	5
Dakwah	0	0	7	1	13	6	72	58	18	13
Syari'ah	3	0	14	2	28	4	73	63	32	29
Tarbiyah	0	0	9	3	22	11	121	173	92	233
Ushuluddin	0	0	2	1	11	5	40	26	11	2
S-2	0	0	0	0	0	0	11	3	12	7
S-3	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0
D-2 PAI	0	0	0	0	0	0	17	97	36	74
D-3 AIP	0	0	0	0	0	0	0	0	5	19
D-3 EI	0	0	0	0	0	0	0	0	5	6
Jumlah	3	0	32	7	74	26	353	445	215	388
Persentase	100%	0%	82%	18%	74%	26%	44%	56%	36%	64%

Sumber: Diolah dari data Statistik IAIN Ar-Raniry tahun 1966-2006 di Biro Bagian Akademik.



Tabel 4 di atas menunjukkan bahwa pada tahun 1966 belum ada perempuan yang menyelesaikan sarjana lengkapnya. Namun begitu, beberapa tahun kemudian menunjukkan bahwa sudah ada peningkatan dari alumni yang perempuan. Pada tahun 1976 sudah ada 18% perempuan yang menyelesaikan sarjana lengkapnya dan pada tahun 1986 meningkat menjadi 26%. Akan tetapi kondisi sebaliknya terjadi pada tahun 1996 dan 2006, di mana jumlah alumni perempuan melebihi dari jumlah alumni laki-laki.

Hal menarik lainnya yang terdapat pada kedua tabel di atas (tabel 3 dan 4) menunjukkan bahwa jumlah perempuan lebih banyak berada pada level yang rendah, yaitu pada tingkat diploma dan S1. Sedangkan pada level yang tinggi, yaitu tingkat master dan doktoral masih didominasi oleh laki-laki. Dengan demikian, meskipun perempuan memiliki motivasi yang tinggi untuk mengenyam pendidikan tinggi tetapi sikap pragmatis mereka masih kentara berdasarkan jenis pendidikan, fakultas, dan jurusan yang mereka pilih.

PEREMPUAN DAN PERATURAN INTERNAL KELEMBAGAAN

Kebijakan formal institusi adalah semua kebijakan atau peraturan yang dibuat sebagai pedoman dasar penyelenggaraan manajemen organisasi. Dalam hal ini pedoman dasar penyelenggaraan

kegiatan perencanaan dan pengembangan program serta kegiatan institusional dan operasional menuju tujuan yang dicita-citakan oleh IAIN Ar-Raniry, disusun dalam bentuk Statuta IAIN Ar-Raniry yang berdasarkan Peraturan Menteri Agama Nomor 3 tahun 2006 tentang Organisasi dan Tata Kerja Departemen Agama.

Keberadaan statuta IAIN Ar-Raniry dimaksudkan sebagai pedoman dasar dan tuntunan bagi civitas akademika dan tenaga kependidikan IAIN Ar-Raniry dalam rangka pelaksanaan tugas dan fungsi. Statuta ini meliputi aturan penyelenggaraan Tridarma Perguruan Tinggi dan penyelenggaraan administrasi. Hal-hal yang belum diatur oleh statuta akan diatur dengan peraturan Rektor atas persetujuan Senat.

Statuta menjelaskan secara rinci mekanisme tata kerja organisasi dan juga proses pengangkatan, pemberhentian, dan ketentuan masa jabatan bagi pejabat, baik itu pejabat struktural maupun pejabat nonstruktural. Dalam hal ini yang dimaksud dengan pejabat struktural adalah rektor, pembantu rektor, dekan, pembantu dekan, direktur program pascasarjana dan asisten direktur serta ketua jurusan, sekretaris jurusan dan ketua lab. Sedangkan yang dimaksud dengan pejabat nonstruktural adalah lembaga penelitian, pengabdian masyarakat, unit pelaksana teknis, dan lembaga nonstruktural.

Di samping itu statuta IAIN Ar-Raniry juga menjelaskan tentang syarat-syarat yang bersifat administrasi bagi calon pejabat struktural dan nonstruktural. Dalam syarat-syarat tersebut tidak ada poin-poin yang membedakan antara laki-laki dan perempuan atau dengan kata lain syarat-syarat untuk bisa duduk pada posisi jabatan struktural dan nonstruktural adalah netral (Statuta IAIN Ar-Raniry, 2008). Dengan demikian secara peraturan formal perempuan mempunyai peluang dan kesempatan yang sama dengan laki-laki untuk bisa duduk pada posisi tersebut.

Namun demikian realitas yang ada merefleksikan bahwa masih sedikit perempuan yang mampu menduduki level tertinggi jabatan struktural/manajerial. Jabatan struktural untuk tingkat rektor dan pembantu rektor, direktur pascasarjana dan asisten direktur belum ada satu perempuan pun yang duduk pada posisi

tersebut sejak IAIN Ar-Raniry berdiri sampai dengan sekarang. Akan tetapi, pada posisi dekan, telah pernah ada perempuan menduduki posisi tersebut, yaitu Prof. DR. Arbiyah Lubis yang menduduki posisi tersebut pada periode 2004-2008. Sedangkan untuk posisi pembantu dekan telah pernah ada perempuan yang berhasil menduduki posisi tersebut sejak tahun 1967, yaitu Dra. Fathimah Hamzah, (IAIN Jami'ah Ar-Raniry, 1974) sampai dengan sekarang. Kondisi yang serupa juga terjadi di UIN Syarif Hidayatullah (Chuzairah, 2004: 82) dan UIN Sunan Kalijaga (Susilaningih, 2004) bahwa belum ada perempuan yang berhasil duduk pada posisi pejabat rektorat. Fenomena tersebut terjadi karena ketimpangan antara jumlah dosen/karyawan laki-laki dan perempuan, latar belakang pendidikan dan strata kepangkatan dosen/karyawan perempuan yang rendah, dan kesulitan khusus (beban ganda) yang dialami perempuan dalam kenaikan pangkat (Chuzairah, 2004). Sedangkan untuk posisi jabatan struktural pada level rendah yang ada dalam lingkungan IAIN Ar-Raniry, perempuan memiliki peluang dan kesempatan yang besar pada posisi tersebut. Dalam hal ini, sebagian dari posisi ketua-ketua jurusan program studi pada beberapa fakultas di IAIN Ar-Raniry, sekretaris jurusan dan ketua laboratoriumnya telah diduduki oleh dosen perempuan.

Adapun mengenai proses seleksi penerimaan pegawai untuk calon dosen dan tenaga administrasinya tidak tampak adanya perlakuan diskriminasi, baik itu pada syarat-syarat yang ditetapkan maupun dalam proses penerimaannya. Dalam syarat-syarat untuk menjadi calon dosen tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Demikian juga dengan syarat-syarat untuk menjadi tenaga administrasinya.⁵

Meskipun demikian tataran realitas di lembaga IAIN Ar-Raniry memperlihatkan bahwa jumlah dosen perempuan masih sangat minim bila dibandingkan dengan jumlah dosen laki-laki. Kondisi ini terjadi mungkin disebabkan oleh semakin tingginya syarat-syarat yang harus dicapai oleh perempuan dan laki-laki khususnya pada aspek jenjang pendidikan. Pada saat ini syarat untuk ikut seleksi menjadi calon dosen minimal sudah menyelesaikan S2/Master

sedangkan jumlah perempuan yang belajar pada level ini tidak banyak karena adanya kendala lain di luar aspek legal formal sehingga kesempatan perempuan untuk dapat menjadi dosen semakin sulit. Demikian juga halnya dengan tenaga administrasi, kalau sebelumnya syarat minimalnya adalah tamat SMA tetapi untuk saat ini minimal adalah sarjana Diploma bahkan sudah ke level S1.

Selain itu hal-hal yang berkaitan dengan keuangan seperti gaji, tunjangan fungsional, tunjangan struktural, dan insentif yang diberikan kepada dosen/karyawan IAIN Ar-Raniry tidak dibedakan berdasarkan laki-laki atau perempuan. Jadi lembaga IAIN Ar-Raniry menilai atau menghargai setara semua pekerjaan yang dilakukan oleh dosen/karyawannya. Kesetaraan tersebut telah dilakukan sejak berdirinya IAIN Ar-Raniry, bahkan tunjangan untuk suami boleh dimasukkan dalam gaji istri. Demikian juga halnya dengan fasilitas kesehatan, suami boleh masuk dalam asuransi kesehatan istri. Sebaliknya yang terjadi di sebagian negara Barat (terutama pada masa dulu) adalah gaji perempuan kurang daripada laki-laki (Hooks, 2000). Hal ini merupakan salah satu faktor munculnya gerakan feminisme di Barat yang bertujuan untuk memperjuangkan gaji perempuan itu setara dengan laki-laki. Atau dengan kata lain upah yang diberikan kepada perempuan harus sesuai dengan pekerjaannya.

Di samping itu perempuan juga mendapatkan kesempatan cuti yang sama dengan laki-laki. Selain itu perempuan juga mendapat kesempatan cuti bersalin selama tiga bulan untuk dua kali persalinan. Adapun permasalahan yang berhubungan dengan perizinan untuk tidak masuk kantor karena berhalangan seperti sakit, keluarga besar ditimpa musibah, dan sebagainya tidak ada perbedaan antara dosen/karyawan perempuan dan laki-laki. Dengan demikian hal-hal yang berkaitan dengan nilai pekerjaan, gaji, asuransi kesehatan, dan cuti antara dosen/karyawan laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaannya.

PEREMPUAN DI TENGAH REALITAS

Walaupun tidak ada kebijakan formal institusi yang membedakan antara perempuan dan laki-laki, tetapi dalam prakteknya telah menimbulkan kesenjangan antara peran dosen/karyawan laki-laki dan perempuan di IAIN Ar-Raniry. Hasil pengamatan dan wawancara penulis yang telah dilakukan di IAIN Ar-Raniry menunjukkan bahwa kesenjangan tersebut terjadi karena adanya kondisi informal yang sangat memengaruhi peran perempuan di IAIN Ar-Raniry. Beberapa kondisi informal tersebut akan dicoba diuraikan dalam sub bagian yang terpisah di bawah ini:

Beban Ganda

Konsekuensi logis yang dihadapi oleh perempuan yang sudah menikah dan mempunyai anak, ketika dia bekerja di luar rumah (ruang publik), apakah itu sebagai dosen, karyawan, pegawai negeri sipil, guru, karyawan swasta dan sebagainya, maka dia akan menghadapi permasalahan beban ganda yang dalam bahasa Inggrisnya dikenal dengan istilah *double burden*. Beban ganda itu adalah beban kerja berlipat ganda yang harus dipikul oleh perempuan pada waktu ia memilih untuk bekerja di luar rumah. Dalam hal ini perempuan tidak hanya bekerja secara profesional di ruang publik tapi dia juga harus mengurus rumah tangga, memasak, mencuci, mengurus anak-anak, dan memenuhi kebutuhan emosional suaminya serta melakukan tugas reproduksi. Dalam kaitan dengan beban ganda ini pula Moser menyebutkan bahwa perempuan tidak hanya berperan ganda tetapi perempuan memiliki “*triple burden*” yang biasanya diidentifikasi sebagai tugas dan peran di ruang publik, domestik dan peran-peran reproduksinya. Bahkan menurut Marcoes (2001) perempuan yang bekerja di ruang publik akan melaksanakan multi peran sekaligus multi beban.

Permasalahan beban ganda merupakan tantangan utama yang dialami oleh setiap dosen/karyawan perempuan IAIN Ar-Raniry yang sudah menikah dan mempunyai anak. Berdasarkan hasil wawancara dengan beberapa dosen perempuan, ada yang

mengatakan bahwa suaminya tidak keberatan sama sekali untuk membantu istrinya dalam menyelesaikan tugas rumah tangga. Ada juga yang mengatakan bahwa suaminya selama ini yang menjadi “ibu rumah tangga”, yang bisa memasak dan menjaga anak. Bahkan lebih telaten lagi beliau dalam hal menjaga anak daripada dia.⁶ Kondisi ini lebih mungkin terjadi kalau suami tidak memiliki pekerjaan yang terikat dengan ruang dan waktu.

Sedangkan bila dosen/karyawan perempuan yang bersuamikan guru, dosen, pegawai negeri sipil dan pekerjaan lain yang terikat dengan ruang dan waktu maka permasalahan yang akan dihadapi pun akan berbeda. Meskipun suami turut membantu dalam menyelesaikan pekerjaan rumah tangga, tetapi jika pada suatu kesempatan suami dan istri harus keluar secara bersamaan, sedangkan tidak ada orang yang dapat menjaga anaknya di rumah, maka biasanya istri akan mengalah untuk tidak mengikuti kegiatan tersebut. Kondisi tersebut berlaku bila dosen/karyawan perempuan itu tidak mempunyai orang yang dapat membantu menyelesaikan pekerjaan rumah tangga dan menjaga anak-anaknya yang masih balita. Berbeda halnya dengan dosen/karyawan perempuan yang memiliki orang lain (pembantu) maka permasalahan itu akan dapat teratasi karena beban domestik tersebut dapat didelegasikan kepada orang lain. Demikian juga halnya dengan dosen perempuan yang tinggal dalam keluarga besar (*extended family*), maka permasalahan tersebut akan dapat teratasi karena sebagian dari beban kerja domestik itu akan dapat didelegasikan kepada anggota keluarga yang lain.

Berdasarkan pengamatan penulis tidak semua dosen/karyawan perempuan IAIN Ar-Raniry mampu menggaji orang lain untuk membantu mereka menyelesaikan tugas rumah tangga dan menjaga anaknya, serta tidak semua dosen tinggal dalam keluarga besar. Oleh sebab itu, beban ganda ini bukan hanya sekadar permasalahan ketidakadilan dalam pembagian peran antara laki-laki dan perempuan semata, akan tetapi ada banyak permasalahan yang saling berkelindan.

Dalam hal ini, faktor perekonomian keluarga adalah merupakan faktor utama yang mendorong seseorang untuk bekerja di luar

rumah (*public space*) baik itu laki-laki maupun perempuan. Demikian juga halnya dengan dosen/karyawan perempuan yang bekerja di IAIN. Hampir sebagian besar dari dosen/karyawan perempuan yang bekerja di IAIN bertujuan untuk menambah keuangan keluarga, dan mungkin hanya sebagian kecil yang bertujuan untuk mengaktualisasikan kemampuan dirinya. Ada yang menjadi tulang punggung keluarga dan ada juga yang hanya sekadar mencari nafkah tambahan. Oleh karena itu untuk mengurangi pengeluaran rumah tangga maka ada sebagian dari dosen/karyawan perempuan dengan kerelaan hati dan dibantu oleh suami berusaha untuk mengerjakan sendiri pekerjaan rumah tangga dan dalam hal mengurus dan menjaga anak.

Selain faktor utama, ada beberapa faktor lain yang mendorong perempuan untuk melakukan peran ganda, yaitu faktor pemahaman ajaran agama Islam. Pemahaman ajaran agama Islam menjelaskan bahwa melayani suami dan mendidik anak merupakan bagian dari ibadah. Oleh karena itu meskipun ada di antara dosen perempuan di IAIN Ar-Raniry yang bekerja sebagai tulang punggung keluarga tetapi posisi kepala keluarga tetap berada pada posisi suami. Sehingga dalam hal pengambilan keputusan yang berkaitan dengan rumah tangga tetap dibahas secara bersama, walaupun yang menghidupi perekonomian rumah tangga adalah istri ataupun istri memiliki kemampuan yang lebih daripada suaminya. Menurut analisa penulis, keadaan ini muncul lebih disebabkan oleh pemahaman ajaran agama yang menegaskan bahwa laki-laki adalah kepala keluarga.

Faktor tidak adanya tenaga kerja juga menjadi penyebab perempuan untuk berperan ganda. Ini disebabkan karena ada di antara dosen/karyawan perempuan di IAIN yang memiliki kelebihan dalam bidang keuangan bermaksud untuk menggaji orang lain yang diharapkan dapat membantu dia menyelesaikan pekerjaan rumah tangga dan untuk menjaga anak-anak selama dia pergi bekerja di luar rumah. Namun mereka mengalami kesulitan dalam mencari orang yang mau bekerja, sehingga mau tidak mau dia harus mengemban tugas domestik dan juga tugas publik.

Di samping itu, ada juga dosen/karyawan perempuan yang memilih untuk melakukan peran ganda berdasarkan kemauan sendiri karena masa *the golden age* anak adalah ketika dia berumur 0-5 tahun. Selain itu juga untuk menjaga *privacy* dalam rumah tangganya. Oleh sebab itu dia tidak ingin ada orang lain di dalam rumah tangganya selain suami dan anak-anaknya dan juga ingin mendidik dan mengurus anaknya sendiri dengan hanya dibantu oleh suaminya.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa ada beberapa faktor yang mendorong perempuan untuk melakukan peran ganda. Meskipun dalam beberapa *literature* feminis menyatakan bahwa beban ganda merupakan suatu bentuk ketidakadilan pada perempuan dan sering memiliki makna yang negatif, tetapi menurut analisa penulis beban ganda itu tidak selamanya bermakna negatif selama perempuan melakukan hal tersebut melalui proses negosiasi.

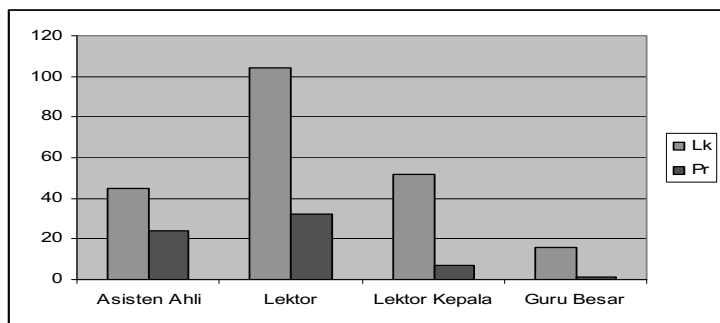
Sehingga dapat dikatakan beban ganda yang dimaksud di sini bukanlah beban ganda yang mengarah kepada suatu keadaan yang tidak adil antara peran yang dilakukan oleh suami dan istri dalam rumah tangga sebagaimana yang ditulis oleh Marcoes (2001) dan Fakhri (2006). Akan tetapi, beban ganda yang dimaksud disini dilakukan setelah melalui proses negosiasi dengan pasangannya. Proses negosiasi ini dapat berjalan bila komunikasi antara pasangan berjalan lancar. Komunikasi ini biasanya akan dapat berjalan mulus bila tingkat pendidikan antara suami dan istri tidak terlalu berbeda jauh serta istri memiliki kemandirian dalam bidang ekonomi.

Namun demikian, beban ganda telah membawa dampak tersendiri bagi karir perempuan yang bekerja di ruang publik (IAIN Ar-Raniry). Ada sebagian dosen perempuan yang mengalami keterlambatan dalam mengurus kepangkatan dan golongannya karena kesibukan mereka dengan tugas-tugas domestik dan masa reproduksi. Sebagaimana yang tampak pada tabel 5 berikut ini:

Tabel 5 Kondisi Strata Kepangkatan Dosen IAIN Ar-Raniry Tahun 2008

No.	Pangkat	Lk	% Lk	Pr	% Pr	Jumlah
1.	Asisten Ahli	45	65%	24	35%	69
2.	Lektor	104	76%	32	24%	136
3.	Lektor Kepala	52	88%	7	12%	59
4.	Guru Besar	16	94%	1	6%	17
	Jumlah	217		64		281

Sumber: Diolah dari data yang terdapat pada Bagian Kepegawaian IAIN Ar-Raniry



Selain itu, kesibukan mereka dalam mengerjakan tugas domestik dan masa reproduksi telah membuat mereka kurang mendapat kesempatan dan waktu yang cukup untuk menambah dan mengembangkan pengetahuan mereka dengan membaca buku-buku serta membuat makalah, artikel ataupun penelitian.

Pengamatan yang telah dilakukan menunjukkan bahwa beban ganda ini telah menyebabkan dosen perempuan yang tidak mempunyai jabatan struktural atau manajerial akan lebih memilih untuk pulang ke rumah setelah selesai melaksanakan tugas mengajar daripada dia berada di fakultas. Realitas ini telah berimplikasi kepada tidak adanya kesamaan akses atau peluang antara dosen laki-laki dan perempuan terhadap sumber daya, seperti partisipasi atau keikutsertaan mereka dalam suatu kegiatan produktif di dalam lembaga IAIN ataupun di luar kelembagaan. Demikian juga halnya mengenai kontrol atau wewenang dalam pengambilan keputusan. Dalam memperoleh manfaat dan

kegunaan dari sumber daya tidak dapat diperoleh secara optimal karena keterbatasan waktu yang dimiliki oleh dosen perempuan selama berada di kampus.

Persepsi Masyarakat

Ada sebagian masyarakat kampus dan luar kampus memiliki persepsi yang cenderung negatif terhadap perempuan yang ingin melanjutkan pendidikan pada level S2 dan S3. Pandangan ini telah berdampak kepada munculnya kesenjangan antara jumlah dosen/karyawan laki-laki dan perempuan di IAIN Ar-Raniry. Sebagian besar perempuan kurang berminat untuk melanjutkan pendidikan ke level S2 karena masih ada persepsi di kalangan masyarakat bahwa perempuan yang mengenyam pendidikan lebih tinggi atau setingkat dengan S2 dan S3 akan susah untuk mendapatkan jodoh. Anggapan masyarakat tersebut dapat dilihat dari pernyataan bahwa perempuan itu sebaiknya lebih cepat menikah dan ada juga yang menyatakan bahwa kalau perempuan belajarnya terlalu tinggi maka jodohnya akan jauh. Sebagaimana yang dikemukakan oleh seorang mahasiswi yang baru saja selesai sidang munaqasyah, bahwa dia belum ada keinginan untuk melanjutkan studinya ke jenjang pendidikan S2 karena khawatir kalau dia melanjutkan pendidikannya maka akan susah untuk mendapatkan jodoh di kemudian hari.⁷

Persepsi masyarakat ini juga memengaruhi minat dosen perempuan untuk melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi. Ada sebagian masyarakat yang masih menganggap bahwa perempuan yang memiliki pendidikan yang lebih tinggi dari suaminya akan dapat mengganggu keharmonisan keluarga. Selain itu, ada anggapan juga yang mengatakan bahwa perempuan kurang memiliki kemampuan untuk melanjutkan ke pendidikan yang lebih tinggi karena tidak memiliki waktu yang cukup untuk belajar dan membaca.⁸

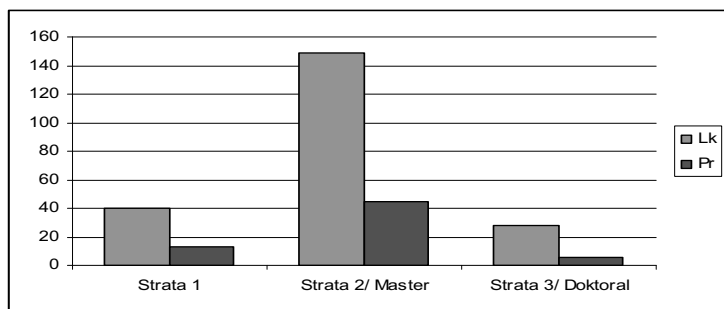
Kurangnya minat dosen/karyawan perempuan untuk melanjutkan pendidikan ke level yang lebih tinggi telah membuat peluang perempuan untuk bisa duduk pada posisi jabatan struktural

semakin kecil. Sebagaimana yang tercantum dalam statuta bahwa syarat untuk duduk pada posisi rektor, pembantu rektor, direktur program pascasarjana, dan asisten direktur serta dekan harus sudah doktor atau PhD. Sedangkan jumlah perempuan yang sudah mendapat gelar doktor masih sangat sedikit dibandingkan laki-laki. Sebagaimana yang tampak pada tabel 6 di bawah ini, jumlah dosen perempuan yang sudah mendapat gelar doktor ada 6 orang sedang laki-laki sudah berjumlah 28 orang.

Tabel 6 Kondisi Jenjang Pendidikan Dosen IAIN Ar-Raniry Tahun 2008

No.	Jenjang Pendidikan	Lk	% Lk	Pr	% Pr	Jumlah
1.	Strata 1	40	75%	13	25%	53
2.	Strata 2/ Master	149	76%	45	24%	194
3.	Strata 3/ Doktor	28	82%	6	18%	34
	Jumlah	217		64		281

Sumber: Diolah dari data yang terdapat pada Bagian Kepegawaian IAIN Ar-Raniry



Kondisi serupa juga terjadi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, di mana jumlah perempuan yang telah menyelesaikan level S3-nya masih sedikit, sampai tahun 2002 baru berjumlah 4 orang sedangkan jenjang pendidikan dosen perempuannya hampir berimbang antara S1 dan S2-nya (Chuzaiyah, 2004: 98). Demikian juga halnya dengan kondisi jenjang pendidikan dosen perempuan di UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2002 di mana baru terdapat satu orang doktor dan jenjang pendidikan dosen perempuannya juga hampir sama jumlahnya antara level S1 dan S2 (Susilaningih,

2004). Akan tetapi di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh jenjang pendidikan dosen perempuan menunjukkan paling banyak terdapat pada level S2. Kondisi ini terjadi karena pada masa Prof. Dr. Safwan Idris MA (1996-2000) menjabat sebagai rektor telah dikeluarkan kebijakan yang mensyaratkan calon dosen yang hendak mengusulkan fungsionalnya harus sudah S2 atau minimal sedang melanjutkan S2. Persyaratan ini telah memotivasi calon dosen IAIN Ar-Raniry, khususnya perempuan, untuk melanjutkan studinya pada level S2.

Kondisi Psikologis Perempuan

Kondisi psikologis perempuan yang cenderung pasif juga sangat memengaruhi timbulnya kesenjangan antara peran dosen/karyawan laki-laki dan perempuan dari segi kualitas maupun kuantitas. Sebagaimana yang diutarakan oleh salah seorang informan, perbedaan kondisi psikologis antara laki-laki dan perempuan dapat dilihat ketika mengikuti seleksi penerimaan dosen. Meskipun sama-sama sudah master (S2) tetapi biasanya laki-laki lebih bersifat “agresif” daripada perempuan yang cenderung lebih kalem atau pasif. Laki-laki lebih berani mencari dukungan melalui lobi-lobi dan sebagainya daripada perempuan. Hal tersebut sesuai dengan keyakinan yang ada dalam masyarakat yang menempatkan laki-laki sebagai pihak yang bertanggung jawab kepada keluarga. Motivasi inilah yang menjadi pendorong laki-laki untuk bersikap berani dan ambisius mengejar karier. Sebaliknya, perempuan yang dianggap sebagai pencari nafkah tambahan cenderung lebih rendah motivasinya dalam mengejar karier.⁹

Demikian juga halnya, ketika perempuan mendapatkan perlakuan diskriminatif oleh orang lain baik itu atasannya, teman sejawatnya atau pun orang yang berbeda jenis kelamin lain di sekitarnya, maka sebagian dari mereka tidak akan melakukan perlawanan secara terbuka. Dampak yang ditimbulkan oleh kondisi psikologis perempuan yang cenderung pasif ini adalah sebagian besar perempuan tidak termotivasi untuk mengejar karier dan duduk pada jabatan struktural dan non-struktural.

Dominasi Kepentingan Kelompok Informal¹⁰

Meskipun secara formal dosen perempuan memiliki peluang untuk duduk pada jabatan struktural di lembaga IAIN Ar-Raniry tetapi munculnya kelompok-kelompok informal dalam suatu organisasi juga akan sangat memengaruhi kesempatan dan peluang perempuan untuk dapat duduk pada posisi tersebut. Sebagaimana yang terdapat dalam teori organisasi dan sosiologi bahwa dalam setiap organisasi atau lembaga tidak hanya terdapat kelompok formal, tetapi juga terdapat kelompok informal yang terbentuk di luar peraturan formal (Thoha, 2005) serta tumbuh dari proses interaksi, daya tarik, dan kebutuhan-kebutuhan seseorang yang dapat didasarkan kepada kesamaan etnis, afiliasi ataupun jenis kelamin (Wexley, 2005). Budaya kelembagaan IAIN Ar-Raniry seperti lembaga lain, sangat dipengaruhi oleh kelompok-kelompok informal. Budaya kelembagaan adalah norma-norma atau nilai-nilai yang dianut oleh orang-orang yang bekerja pada organisasi tersebut yang tidak tertulis.

Dalam hal ini, dominasi laki-laki pada sebagian besar jabatan struktural akan sangat memengaruhi budaya organisasi itu sendiri dan akan berpengaruh dalam pengambilan keputusan. Demikian juga halnya dengan kelompok-kelompok informal yang terbentuk pada saat-saat tertentu seperti suksesi kepemimpinan, baik itu pada tingkat rektorat maupun pada masing-masing fakultas. Kelompok informal tersebut bisa juga disebut dengan '*interest group*', yaitu kelompok-kelompok yang memiliki kepentingan tertentu dan kelompok itu muncul ketika adanya isu-isu suksesi kepemimpinan seperti dalam pemilihan rektor, direktur, dan dekan. Kelompok ini muncul karena adanya kepentingan yang sama atau latar belakang yang sama seperti etnis dan afiliasi kelembagaan.

Kelompok ini biasanya juga didominasi oleh dosen/karyawan laki-laki karena kelompok-kelompok ini terbentuk lebih disebabkan oleh kebiasaan yang sering dilakukan oleh masyarakat Aceh, yaitu duduk-duduk di warung kopi. Warung kopi di Aceh merupakan media informasi yang sangat efektif dan biasanya keputusan-keputusan politis dirancang di tempat tersebut.

Meskipun sekarang ini perempuan sudah mulai dapat mengakses tempat tersebut tetapi pada umumnya merupakan tempat yang sebagian besar eksklusif bagi laki-laki.

Kebiasaan dosen IAIN Ar-Raniry berkelompok-kelompok dalam upaya untuk mendapatkan posisi struktural telah membuat peluang dosen perempuan untuk mencapai posisi tersebut sangat kecil. Untuk bisa mendapatkan posisi tersebut mereka harus melakukan pendekatan dengan kelompok-kelompok yang ada yang masih didominasi oleh lelaki. Meskipun mereka telah bisa bergabung dengan kelompok tersebut, tetapi untuk bisa duduk pada posisi rektor, dekan atau direktur masih kurang mungkin karena situasi dan kondisi yang terjadi sekarang tidak hanya melihat kepada kemampuan performanya, tetapi lebih kepada kemampuan dia membuat jejaring dengan sesama dosen.

Di samping itu, pemberlakuan Syariat Islam di Aceh juga turut membuat perempuan enggan untuk ikut serta dalam kelompok-kelompok tersebut. Kelompok '*interest group*' biasanya melakukan lobi-lobinya di warung kopi dan lobi-lobi itu dilakukan secara personal sehingga perempuan kurang memiliki peluang untuk dapat bergabung dalam kelompok tersebut karena mereka tidak memiliki media budaya sebagaimana laki-laki.

Oleh sebab itu, perempuan yang bekerja di IAIN Ar-Raniry masih menghadapi halangan besar untuk dapat maju dan berkompetisi dengan laki-laki. Bagi perempuan masih sulit untuk meningkatkan kedudukannya melalui pencapaian dalam akademik sebagaimana dikemukakan dalam teori sosiologi (Soekanto, 1995). Status yang diperoleh karena kerja atau status pendidikan (*achieved status*) seseorang akan meningkat sesuai dengan usaha yang dia lakukan. Namun demikian status perempuan dalam lembaga perguruan tinggi masih akan dapat diperhitungkan keberadaannya bila dia mampu meningkatkan jenjang kependidikan dan strata kepangkatannya. Dengan kata lain, dosen perempuan akan memiliki peluang untuk menduduki jabatan struktural dan punya posisi tawar yang tinggi dengan kelompok-kelompok informal tersebut bila dia telah mencapai jenjang pendidikan tinggi, strata kepangkatan yang tinggi, mempunyai jaringan kerja

(*networking*) yang luas dan memiliki loyalitas yang tinggi terhadap kelembagaan. Akan tetapi, seperti dikemukakan dalam tulisan ini, walaupun syarat formal membuka jalan bagi kemajuan dosen/karyawan perempuan, peluangnya masih dihalangi oleh kondisi informal.

TEORI INSTITUSIONAL BARU

Berdasarkan fakta-fakta di lapangan, tampak adanya perbedaan yang kontras antara peraturan yang tertulis atau yang disebut dengan kebijakan formal dengan praktek yang terjadi di lapangan. Meskipun dalam kebijakan formal perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam melakukan mobilitas vertikal dengan laki-laki namun tidak semua perempuan dapat mencapai posisi tersebut. Ketidaksesuaian antara kebijakan formal dengan praktek di lapangan menurut Victor Nee (2005), tokoh teori institusional baru, masuk dalam kategori *decoupling*.

Dengan menggunakan kerangka teori institusional baru, tulisan ini membuktikan bahwa telah terjadinya *decoupling* atau ketidaksesuaian antara kebijakan formal dan pelaksanaannya di lembaga IAIN Ar-Raniry. Upaya yang dapat dilakukan agar peraturan legal formal dapat diterapkan sesuai dengan yang diharapkan, atau terjadi *compliance*, adalah bila aktor-aktor yang menjadi pengambil kebijakan selalu menjadikan keadaan riil yang terjadi di lapangan sebagai pertimbangan dalam melakukan kebijakan formal.

Berdasarkan analisa penulis, ada dua faktor utama yang menyebabkan terjadinya ketidaksesuaian dalam penerapan kebijakan formal di lembaga IAIN Ar-Raniry, yaitu aktor dan keadaan riil yang terjadi di lapangan. Sebagaimana yang diungkapkan dalam teori institusional bahwa kemampuan aktor dalam mendominasi suatu lembaga akan sangat memengaruhi kebijakan yang dikeluarkan oleh lembaga tersebut (Fligstein, 2001). Untuk sementara ini, para aktor yang mendominasi lembaga IAIN Ar-Raniry adalah laki-laki. Konsekuensi yang terjadi adalah, meskipun peraturan atau kebijakan yang dibuat oleh lembaga tidak

berpihak kepada salah satu jenis kelamin (*neutral gender*) tetapi peran dan posisi aktor-aktor tersebut akan memengaruhi persepsi orang.

Sebagai contoh, adanya ungkapan yang menyatakan bahwa perempuan tidak cocok menduduki jabatan Kepala Biro (Karo) karena beban kerja yang berat dan waktu kerjanya sampai larut malam. Pernyataan ini bisa muncul karena selama ini kepala biro selalu dijabat oleh laki-laki yang tidak memiliki tanggung jawab yang besar terhadap urusan domestik (masalah rumah tangga). Mereka memiliki waktu yang cukup banyak untuk melaksanakan pekerjaannya, bahkan dapat bekerja sampai larut malam. Berbeda halnya dengan perempuan yang memiliki tanggung jawab yang besar dengan keluarga dan waktu yang dimiliki pun sangat terbatas. Sehingga muncullah persepsi di kalangan komunitas kampus bahwa posisi Karo hanya cocok diduduki oleh laki-laki. Akibatnya, persepsi ini akan selalu menjadi pertimbangan bagi pemimpin lembaga ketika menetapkan seseorang untuk duduk pada posisi struktural.

Selain itu, keadaan riil yang terjadi di lapangan juga akan turut memengaruhi pelaksanaan kebijakan formal di lembaga. Oleh karena aktor yang mendominasi lembaga tidak menjadikan permasalahan yang muncul di lapangan sebagai pertimbangan dalam menetapkan suatu regulasi, maka kebijakan yang ditetapkan tidak berjalan sesuai dengan yang diharapkan. Sebagai contoh, tanggung jawab perempuan yang besar terhadap keluarga telah menyebabkan hambatan tersendiri bagi perempuan untuk melakukan mobilitas vertikal. Halangan yang dialami oleh perempuan merupakan keadaan yang riil terjadi di lapangan. Akan tetapi keadaan ini tidak pernah dijadikan sebagai pertimbangan bagi para pengambil kebijakan ketika membuat suatu konsep mengenai syarat-syarat administrasi untuk menduduki jabatan struktural. Oleh sebab itu, untuk meminimalisir terjadinya ketidaksesuaian antara kebijakan formal dengan praktek yang terjadi di lapangan maka pelaku pengambil kebijakan harus menjadikan hambatan-hambatan yang terjadi di lapangan sebagai pertimbangan dalam membuat suatu keputusan atau kebijakan yang bersifat formal.

KESIMPULAN

Simpul yang bisa ditarik dari uraian sebelumnya adalah bahwa peran perempuan di IAIN Ar-Raniry tidak terkait dengan aspek kebijakan formal institusi yang tidak berpihak kepada salah satu jenis kelamin (*netral gender*). Kebijakan formal IAIN Ar-Raniry tidak membedakan jenis kelamin dalam proses penerimaan calon dosen/karyawan dan dalam syarat-syarat untuk dapat menduduki posisi jabatan struktural atau nonstruktural. Akan tetapi, kebijakan formal yang netral gender tersebut ternyata berdampak terhadap timbulnya kesenjangan antara peran dosen/pegawai laki-laki dan perempuan karena mereka memiliki peran serta tanggung jawab keluarga dan sosial yang berbeda. Meskipun ini adalah dua hal yang berbeda, dalam kenyataan karir pekerjaan dan kesempatan untuk memperoleh promosi dan kenaikan pangkat juga dipengaruhi oleh tugas dan peran di luar pekerjaan. Banyaknya waktu dan energi perempuan yang tersita di luar pekerjaannya di kantor memengaruhi performa dan kesempatan perempuan dalam mengembangkan karir.

Di samping itu, tulisan ini menemukan aspek informal yang memberikan dampak terhadap kesenjangan tersebut. Dalam hal ini, beban ganda, persepsi masyarakat yang cenderung negatif terhadap perempuan yang hendak melanjutkan pendidikan ke jenjang S2 dan S3, kondisi psikologis perempuan yang cenderung pasif, munculnya kelompok-kelompok informal yang membatasi peluang bagi perempuan, dan tidak adanya media budaya pergaulan bagi perempuan menjadi beberapa latar belakang kondisi di atas.

Catatan:

- 1 Wawancara dengan salah seorang dosen perempuan IAIN Ar-Raniry yang senior, 5 Agustus 2008.
- 2 Wawancara dengan salah seorang dosen perempuan IAIN Ar-Raniry yang senior, 5 Agustus 2008.
- 3 Wawancara dengan salah seorang dosen perempuan IAIN Ar-Raniry, 25 Juli 2008.
- 4 Wawancara dengan salah seorang dosen perempuan IAIN Ar-Raniry, 25 Juli 2008.
- 5 Wawancara dengan pegawai administrasi IAIN Ar-Raniry, 26 Juni 2008.
- 6 Wawancara dengan salah seorang dosen perempuan IAIN Ar-Raniry, 25 Juli 2008.
- 7 Wawancara dengan salah seorang mahasiswi TBA, 15 Agustus 2008.
- 8 Wawancara dengan salah seorang dosen perempuan IAIN Ar-Raniry, 25 Juli 2008.
- 9 Wawancara dengan salah seorang pejabat struktural IAIN Ar-Raniry, 23 Juli 2008.
- 10 Berbeda dari kelompok formal (*formal group*) yang merupakan suatu organisasi yang mempunyai peraturan-peraturan yang tegas dan dengan sengaja diciptakan untuk mengatur hubungan antara anggota-anggotanya, kelompok informal (*informal group*) dapat ditemukan dalam setiap organisasi. Kelompok-kelompok ini berkembang menyimpang dari rancangan organisasi yang ditetapkan secara resmi dan kelompok informal hidup sebagai subkultur yang relatif berkuasa atau dominan dalam organisasi. Kelompok ini muncul bisa dilatarbelakangi oleh afiliasi kelembagaan, etnisitas, dan jenis kelamin. Dalam suatu kelompok formal yang besar mungkin sekali terdapat beberapa kelompok informal.

PENGULTUSAN TOKOH AGAMA: TEUNGKU TARMIZI DAN PENGAJIANNYA DI INDRAPURI ACEH BESAR

OLEH: NURCHALISH SOFYAN

PENDAHULUAN

BEBERAPA KAJIAN SOSIAL DI NANGGROE ACEH DARUSSALAM tentang pemimpin agama menunjukkan bahwa teungku dayah adalah tokoh yang mempunyai posisi dan peran strategis dalam masyarakat (Imam Mahdi, 2003 dan Nab Bahani AS, 1999). Posisi ini terkait erat dengan penguasaannya terhadap pengetahuan agama, khususnya ilmu fikih dan ilmu tasawuf. Dengan kapasitas ilmu yang dimiliki, teungku menjadi patron bagi masyarakatnya dan pola patronase ini lahir seiring dengan lahirnya respons karismatik terhadap tokoh agama itu. Pemimpin agama diyakini dapat menjadi mediator antara umat dengan sabda Tuhan sehingga umat menganggap teungku dengan semua karismanya merupakan manusia yang keramat.

Dalam beberapa kajian tentang posisi dan peran pemimpin agama dalam kehidupan sosial, sosok ini dipandang sebagai pemimpin informal masyarakat. Walaupun hanya pemimpin informal, mereka sering kali memiliki wewenang yang besar dan masyarakat lebih patuh terhadap arahan pemimpin agama, khususnya masyarakat pedesaan. Sistem kepemimpinannya cenderung bersifat karismatik dan sering kali pemimpin agama dipandang sebagai “orang suci yang dianugerahi berkah” (Morris,

1996:72). Karenanya, lanjut Morris (1996:73), kepemimpinan karismatik selalu dikaitkan dengan kelebihan luar biasa yang dimilikinya sehingga kebijakan dan keputusannya diakui secara umum.

Tulisan ini akan memfokuskan kajiannya terhadap fenomena kultus individu yang terjadi di Desa Lam Ilie, Kecamatan Indrapuri, Kabupaten Aceh Besar terhadap seorang guru agama (teungku) yang bernama Teungku Tarmizi. Kajian ini dipandang penting karena proses kultus individu yang berlangsung di desa tersebut baru muncul pasca-peristiwa tsunami yang menimpa Aceh di penghujung tahun 2004. Dengan kata lain, sebelum peristiwa itu, desa ini tidak mengenal adanya teungku yang cenderung dikultuskan oleh masyarakat. Proses pengultusan ini muncul melalui kegiatan pengajian dan faham keagamaan yang diajarkan oleh teungku tersebut kepada masyarakat. Masyarakat mempercayai bahwa salah satu syarat masuk surga adalah memegang kain sorban (surban) Teungku Tarmizi, dengan analogi bahwa menjadi pegawai negeri harus punya ijazah, masuk surga pun harus punya "ijazah", yaitu mempunyai keterkaitan dengan teungku.

Dalam kaitan tersebut, penulis mencoba mendudukkan persoalan keramat Teungku Tarmizi dengan memberikan batasan makna keramat dalam konteks masyarakat Aceh Besar. Pembahasan selanjutnya berkisar tentang beberapa pertanyaan seperti apa dan mengapa terjadi kultus individu terhadap tokoh agama? Bagaimana pengaruh pengultusan tokoh agama terhadap masyarakat setempat? Bagaimana karakter tokoh agama yang dikultuskan? Apa isi ajaran yang dibawa tokoh agama sehingga lahir tradisi kultus terhadapnya? Diharapkan bahwa tulisan ini akan menyingkap berbagai hal yang terkait dengan perilaku pengultusan terhadap agamawan, mulai dari karakter masyarakat, pengaruh kultus terhadap tokoh agama, sampai proses strategi tokoh agama ketika melakukan interaksi dengan masyarakat setempat, dan isi ajaran yang dibawa tokoh agama. Di samping mengetahui karakter tokoh agama dan masyarakat, tulisan ini juga menelusuri jaringan ajaran yang dibawa Teungku Tarmizi beserta isinya di Desa Lam Ilie. Hasil tulisan ini

akan dapat menjadi pertimbangan bagi Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) di Aceh mengenai adanya pola kultus terhadap tokoh agama dari sebuah pengajian.

Dalam mendeskripsikan hasil temuan, penulis tidak mempunyai pretensi atau interpretasi tertentu terkait dengan perilaku pengultusan tersebut. Bagi penulis, tulisan ini benar-benar dilatarbelakangi oleh "gairah akademik" dan bertujuan untuk menambah khazanah pengetahuan dan pemahaman tentang praktek umat Islam di Indonesia secara umum, dan di Aceh secara khusus.

PENGULTUSAN ULAMA DALAM LITERATUR

Penelitian tentang pemimpin karismatik dan kekeramatan yang dimiliki oleh ulama Indonesia telah banyak dilakukan. Jonge (1998), misalnya, mengkaji tentang pengamalan ajaran Islam dalam masyarakat Jawa. Masyarakat dalam wilayah kajiannya melakukan praktek pengultusan kuburan para wali dengan melaksanakan ibadah haji di tempat itu. Dalam penelitiannya, Jamhari (2001) menemukan bahwa perilaku pengultusan terhadap seseorang di masyarakat Jawa tidak hanya dialamatkan pada seorang *wali* namun juga pada juru kunci kuburan. Para juru kunci ini memiliki wewenang yang sangat besar dalam menafsirkan pengalaman-pengalaman yang telah dilakukan oleh yang punya hajat. Dalam masyarakat Jawa, gelar karismatik hanya patut disandang oleh para kyai. Dalam hal ini, Horikoshi (1987) berargumen bahwa pandangan ini didasari oleh kemampuan para kyai menerjemahkan gejala perubahan alam yang berkaitan dengan nasib masa depan bangsa. Perilaku semacam ini sebenarnya telah mengakar lama di Indonesia, di mana menurut Yasuko (1997) pada masa pendudukan Jepang terhadap Indonesia sebagian masyarakat Jawa kala itu menyejajarkan kyai dengan Tuhan.

Dalam studinya terhadap masyarakat Sunda, pada tataran ritual keagamaan khususnya dalam *Tarikat Shattariyyah*, Christomy (2001) menemukan bahwa guru sufi yang mempunyai silsilah dengan pendiri tarikat memiliki karisma dan wewenang untuk menjalankan tarikat. Bahkan, Herlina Lubis (2003) menemukan

perilaku demikian tidak hanya bagi pemilik ilmu agama, para bupati yang keturunannya dari *kaum menak* juga dikultuskan masyarakat Sunda, mereka disejajarkan dengan para wali.

Dari hasil penelitian Mahdi (2003) di masyarakat Pidie, Aceh menunjukkan bahwa kemunculan sosok pemimpin yang dianggap memiliki karisma umumnya dilatari oleh keturunan. Senada dengan itu, Bahani (1999) menulis kekeramatan para tokoh agama di Pidie karena mereka tidak berpolitik praktis. Namun dalam tulisan Karepesina (1988) menunjukkan bahwa seorang tokoh agama di Pidie mempunyai kewibawaan didasari oleh kemampuannya dalam menguasai benda-benda sakti dan bergaul dengan orang-orang sakti. Selain itu, Karepesina menambahkan bahwa faktor keturunan, ilmu agama, dan sifat kepribadian sangat mendukung lahirnya kewibawaan pada seseorang. Perlu diketahui bahwa dasar ketokohan masyarakat Pidie adalah magis religius walaupun dasar ini tidak melahirkan kultus individu yang bersifat emosional. Pribadi karismatik itu terbatas hanya pada lingkungan magis religius. Jadi menurut Karepesina terjadi kultus individu di masyarakat Pidie bersifat emosional rasional. Menurutnya, seorang pemimpin masih dikultuskan selama dia dapat mencerminkan nilai-nilai adat dan agama.

Secara teori, munculnya perilaku kultus sangat erat kaitannya dengan kewibawaan seseorang yang memiliki bakat rahmat yang diberikan Tuhan kepadanya. Weber dalam menggambarkan para pemuka agama yang karismatik mengatakan bahwa dasar pengultusan terhadap mereka adalah kepercayaan bahwa mereka memiliki hubungan khusus dengan Tuhan, malahan perilaku mereka diyakini sebagai pengejawantahan ilahi (Weber, 1947:358). Kultus dapat dimaknai dengan karisma, ia muncul dari perpaduan dua proses interaksi yang saling memengaruhi, yaitu pandangan masyarakat terhadap seseorang dan kualitas sebagai realitas yang dimiliki oleh pribadi yang karismatik (Horikoshi, 1987:213). Biasanya tokoh agama semacam ini hidupnya di luar dari kebiasaan masyarakat lainnya. Tokoh ini memulai kegiatannya dengan memaparkan seruan untuk menciptakan tradisi-tradisi yang teratur yang dibenarkan oleh agama, namun telah dilupakan umat.

Seruan untuk kembali ke tradisi lama yang telah dilupakan umat, dilakukan dengan mengkritik bentuk tindakan-tindakan kemunafikan yang sekarang terjadi di tengah-tengah umat yang dapat merusakkan kepercayaan (Johnson 1994: 230). Citra kemunafikan ini mungkin timbul—antara lain—karena kegoncangan mental akibat pergeseran nilai dalam budaya dalam suatu masyarakat.

Bagi pengikut aktifitas yang diprakarsai tokoh agama, mereka seringkali mengabaikan pekerjaannya untuk dapat mengikuti pemimpin karismatiknya dengan sepenuh hati. Para pengikut memiliki komitmen yang tinggi berupaya menjalin hubungan erat dengan tokoh mereka. Mereka memperoleh bimbingan yang terus menerus dari pemimpinnya, dan meminta nasihatnya dalam menghadapi kesulitan, mengambil keputusan yang berkaitan dengan agama. Dalam pandangan pengikut, sifat-sifat yang dimiliki tokoh agama itu melegitimasi seruan-seruannya untuk merombak kebiasaan-kebiasaan rutin yang sudah mapan (Johnson 1994: 230). Jadi, lahirnya ritual tersebut disebabkan oleh adanya kompetisi kedudukan dalam masyarakat; dan keinginan untuk perubahan; serta andilnya peran para pendatang dalam suatu masyarakat (de Coppet, 2003:99). Semua itu dilakukan untuk mencapai dua tujuan yang dominan. Pertama, secara sosial pencetus ritual pengajian ingin mencapai kedudukan yang paten di masyarakat. Target ini muncul karena fenomena sosial telah mapan dengan kecukupan ekonomi. Karena itu, pelaku ritual melakukan sesuatu yang tidak mampu dilakukan masyarakat setempat. Kedua, karena ketiadaan lahan memperoleh pendapatan, melakukan pekerjaan di luar kemampuan masyarakat dapat mendatangkan pendapatan (Lessa & Vogt, 1979:53).

Salah satu sebab munculnya pengultusan terhadap ulama adalah karena dalam pandangan masyarakat sosok ulama yang dikultuskan memiliki kekeramatan. Berbicara tentang keramat, terdapat dua kriteria yang harus disepakati yaitu: pertama, sifat-sifat keramat harus sesuai dengan nilai-nilai ideal yang dijunjung tinggi oleh masyarakat reseptif, dalam sebuah konteks budaya yang spesifik; kedua, kemampuan-kemampuan yang begitu tinggi itu dipandang oleh kelompok sekultur sebagai sesuatu yang sulit dicapai

(Horikoshi, 1987:226). Sebagai seorang tokoh agama, pengaruh karismatik pemimpin agama terletak pada keyakinan pengikutnya bahwa teungku mempunyai sifat-sifat transendental. Dia adalah teladan sempurna bagi masyarakat dan merupakan contoh hidup yang mengetahui perintah Tuhan bagi para pengikutnya. Sehingga, dia mengajarkan bagaimana memperpendek jarak diri dengan Tuhan dan bagaimana mendapatkan kekuatan transendental. Ajaran ini diadegankan dengan membangkitkan suasana di mana segala sifat yang dia miliki lebih banyak mendapatkan perhatian.

Keyakinan para pengikutnya bahwa pemimpin agama telah menapak wilayah transendental, bahwa dia telah “berkomunikasi” dengan Tuhan dan bahwa karena itu dia mendapatkan anugerah Tuhan, merupakan hasil dari tingkah laku luar biasa yang karismatik untuk membentengi agama dan masyarakat. Kepribadian dinamis yang karismatik yang dimiliki teungku dapat diamati dalam bentuk tindakannya, kebijakannya yang berani, dan ceramah-ceramah yang melahirkan fatwa. Di kalangan masyarakat Aceh Besar didapati adanya nilai-nilai budaya yang kuat yang menjunjung tinggi nilai agama dan sejauh pengetahuan penulis belum terdapat satu penelitian pun yang mengkaji pengultusan individu terhadap tokoh karismatik di daerah ini.

Ulama dan Kekeramatan

Terminologi keramat merupakan adopsi dari kosa kata bahasa Arab yaitu *karâmah*. Akar kata ini adalah *karuma-yakrumu-karâmatan*, yang berarti kemuliaan, keutamaan atau kesucian (Al-Zawi, 1996: 41-42). Umumnya kata ini dipaparkan al-Quran dalam bentuk *karîm* yang artinya kemuliaan. Kata *karîm* sebagai nama Allah berarti Dia adalah yang Maha Pemurah dengan pemberian-Nya, tidak terlampaui oleh harapan dan cita betapapun tinggi dan besarnya harapan dan cita. Menurut Al-Husaini, sebagaimana dikutip Dahri, keramat dalam bahasa tasawuf mengandung pengertian sebagai karunia Allah yang diberikan kepada para wali sehingga muncul pada diri mereka sesuatu yang bertentangan dengan adat kebiasaan sebagai rahmat Allah kepadanya (Dahri,

2007:168). Lebih lanjut Dahri menjelaskan bahwa terdapat dua aspek yang menjadi esensi keramat. *Pertama* keramat merupakan otoritas Allah yang diberikan kepada hamba yang senantiasa dekat kepada-Nya, karena ketaatan dan keikhlasan dalam ibadah. *Kedua*, keramat merupakan fenomena yang terjadi di luar adat kebiasaan manusia (Dahri, 2007:169). Secara khusus Dahri menekankan kata keramat berarti penghormatan, kemuliaan, dan keutamaan serta kelebihan yang dianugerahkan Allah terhadap hamba-hambaNya yang saleh, senantiasa menjalankan syariat Islam dengan penuh konsistensi dan juga menjauhkan segala bentuk larangan agama yang telah digariskan Allah melalui lisan nabi-Nya. Bentuk konsistensi ini adalah merupakan bentuk yang paling utama dan sempurna (Dahri, 2007:170).

Dalam aliran Syiah, kekeramatan diterjemahkan sebagai kemaksuman (sosok tanpa dosa). Keyakinan akan kemaksuman seseorang terjadi pada *imam* atau pemimpin agama. Pemaksuman terhadap tokoh agama karena mereka disejajarkan dengan nabi. Alasan ini dibangun dalam logika bahwa nabi tidak mungkin melakukan kesalahan dengan sengaja, begitu juga para tokoh agama tidak mungkin melakukan larangan dengan sengaja. Nabi membawa Islam untuk umat manusia. Agar umat manusia memahami agama Islam, maka untuk beberapa waktu perlu kehadiran tokoh agama di tengah-tengah umat manusia. Karena kenabian adalah karunia Tuhan, ketokohan dalam agama juga merupakan karunia Tuhan (Muthahhari 2002:473).

Dalam pandangan Sunni, keramat dapat saja muncul bagi mereka yang konsisten mendalami al-Quran dan hadist serta mempraktekannya. Bahkan menurut mereka, keramat merupakan suatu keniscayaan bagi para wali yang tetap mengamalkan ajaran Islam. Dengan demikian, sumber keramat menurut al-Qahtani digambarkan dalam bentuk: *pertama*, keyakinan dan keimanan yang mantap dan ketakwaan yang konsisten terhadap ajaran Islam dan mengamalkan perbuatan yang baik sebagaimana yang dilakukan nabi (al-Qahtan: 239); *kedua*, keramat muncul bersifat material (indrawi), bukan menjadi persyaratan kewalian. Kemunculan keramat pada seseorang bukan berarti dia lebih utama

dan mulia dibanding mereka yang tidak atau belum mendapatkan suatu keajaiban; *ketiga*, keramat lebih banyak muncul pada golongan orang-orang yang hanya sibuk dengan urusan ibadah dan bersungguh-sungguh dalam beramal. Sehingga dalam masyarakat Aceh, keramat kadang-kadang dipahami bisa dalam bentuk sakti yang terdapat pada rencong, tongkat, atau kuburan (Karepesina, 1988:18), bahkan pada aktifitas tidur, harta yang bertambah dengan sendirinya, dapat mendatangkan seseorang dalam sekejap sebagaimana yang terjadi sosok teungku yang dianggap keramat, yaitu Teungku Peulumat pada suku Aneuk Jame, Aceh Selatan (Informasi Kesejarahan, 2006: 7).

Sikap dan tradisi pengultusan terhadap tokoh agama marak terjadi di kalangan masyarakat Aceh. Beberapa teungku yang dikategorikan sebagai orang keramat di Aceh, misalnya, Teungku Chik Ditiro, Teungku Peulumat, Teungku Muhammad Saleh, dan Teungku Muhammad Daud Beureueh. Dalam masyarakat Aceh, biasanya tokoh agama yang telah dikultuskan tidak lagi dipanggil namanya, melainkan di-*laqab*-kan dengan nama tempat ia lahir atau beraktifitas. Karena itu, penyebutan namanya pada tokoh itu dirasakan seperti melakukan dosa (Abdullah, 1983:140). Fenomena pengultusan dalam masyarakat muslim adalah apa pun yang diperintahkan oleh tokoh agama yang dianggap keramat tidak boleh dibantah karena takut akan kualat. Selain itu kuburan tokoh agama yang dianggap keramat ramai dikunjungi oleh masyarakat sambil meminta berkah. Hal ini dilakukan masyarakat karena mereka sering mendengarkan kekeramatan penghuni kuburan tersebut dari telinga ke telinga.

Terjadinya hubungan tokoh agama dengan pengikutnya karena ikatan guru dan murid, maka realisasinya biasanya terlihat dalam sikap patuh, hormat, setia, bersedekah dan mengikuti aliran keagamaan yang dianut oleh guru. Kewajiban membayangkan wajah guru pengajian sebagai perantara dengan Tuhan pada setiap kali beribadah dan berdoa menyebabkan kepatuhan terhadap guru pengajian semakin kuat. Jika tidak para pengikut pengajian merasakan doa atau ibadahnya tidak diterima. Dalam keadaan seperti itu, jika sang guru membutuhkan dana untuk keperluan kebijakan,

maka para pengikut pengajian segera merasa terpanggil untuk bersedekah sebagai amalan. Keterikatan murid dengan gurunya diterjemahkan seringkali dengan mengunjungi guru dengan membawa bahan-bahan sedekah (Abdullah, 1983:143).

Hingga awal abad ini, dalam pandangan masyarakat, khususnya di pedesaan Aceh, seseorang yang berprofesi sebagai guru atau muballigh agama dipandang lebih penting dibanding peranan seorang sarjana. Di dalam wilayah kemampuan dan kebutuhan yang terbatas ini, ulama diposisikan orang-orang pedesaan dengan arti yang penting dalam kehidupan secara umum, menyajikan seperangkat keyakinan, nilai dan perbuatan serta memberi mereka harapan untuk keselamatan abadi. Karena itulah dapat dikatakan bahwa kekuatan abadi yang dimiliki teungku dalam masyarakat secara tepat berasal dari fungsi mereka sebagai penyelamat jiwa dan pengaruh mereka terhadap harapan orang-orang desa akan keselamatan abadi. Kendati teungku senang menampilkan fungsi mereka sebagai cahaya atau obat bagi pikiran dan masa depan suram, namun teungku dengan sukses memanfaatkan ketergantungan orang-orang desa kepada pelajaran-pelajaran yang mempertebal ketakutan mereka akan siksa neraka. Fungsi teungku sebagai perantara antara Tuhan dan umat Muhammad, antara doktrin dan perbuatan, dan antara harapan akan keselamatan dan ketakutan akan kesengsaraan abadi. Bagi orang-orang pedesaan hanya teungkulah yang dapat membantu mereka untuk mencapai tujuan utama agama. Fungsi itu demikian unik sehingga tidak satu orang pun yang dapat menggantikannya.

TIPOLOGI MASYARAKAT LAM ILIE TEUNGOH

Geografi dan Demografi Desa

Berdasarkan cerita warga, desa Lam Ilie Teungoh ini telah ada semenjak tahun 1930-an. Kata *Lam* yang menunjukkan wilayah atau lokasi, sedangkan *Ilie* menunjukkan alur atau hilir. Jadi nama *Lam Ilie* bermakna lokasi untuk berhilir, dengan kata lain desa ini sebagai pintu gerbang yang selalu berlalu-lalang bagi desa-desa lain menuju pusat kecamatan dan kota Banda Aceh. Sedangkan

kata *Teungoh* dalam bahasa Indonesia disebut dengan Tengah yang berarti pertengahan, karena desa Lam Ilie Teungoh ini berada di antara Lam Ilie Masjid dan Lam Ilie Ganto.

Lokasi desa Lam Ilie Teungoh berada pada jarak 23 Km dari kota Banda Aceh dan 2 Km dari pusat kecamatan Indrapuri, sebagian ruas jalan Banda Aceh –Medan melintasi desa ini. Jumlah penduduk desa ini 300 orang terbagi 73 kepala keluarga tersebar di empat dusun. Komposisi penduduk termasuk orang dewasa yang terdiri atas lelaki dan wanita. Luas desa Lam Ilie Teungoh lebih kurang 4, 08 Km² dengan batas-batas sebagai berikut: sebelah utara berbatas dengan desa Lam Ilie Ganto dan perkebunan, sebelah selatan berbatas dengan pegunungan, sebelah timur berbatas dengan desa Lam Ilie Mesjid, dan sebelah barat berbatas dengan persawahan desa Lam Ilie Ganto. Mengenai kondisi fisik dasar desa Lam Ilie Teungoh di daratan rendah, memiliki lahan untuk pertanian dan perkebunan dengan lahan sawah yang subur disertai dengan irigrasi krueng Aceh sepanjang 4 Km.

Sebagian besar penduduk desa Lam Ilie Teungoh hidup sebagai buruh sawah 51,88%. Sedangkan yang sisanya petani 17,23%, pegawai negeri sipil sebanyak 9,39%. Semua lahan sawah di desa ini seluas 50 Ha telah lama beririgrasi. Sebaliknya lahan tidur di desa ini seluas 50 Ha dan kebun 200 Ha, serta 50 Ha terhampar sebagai padang rumput, hanya 30 Ha lahan dipakai untuk perumahan. Di samping itu, terdapat kedai-kedai yang berjajar di pinggir jalan desa hanya dipergunakan masyarakat untuk minum kopi, bukan sebagai tempat pembelanjaan (RPJMG, 2008).

Sistem Pemerintah dan Budaya Sosial

Pola pemerintahan di desa Lam Ilie Teungoh sama dengan desa-desa lainnya yang dipimpin oleh seorang *Keuchik* atau kepala desa dan dibantu oleh sekretaris desa. Sejak berdiri pertama sekali, desa ini dipimpin oleh Rahman tepat pada tahun 1931-1949. Pada tahun 1949-1987 desa ini dipimpin oleh Muhammad Sarong, dan tahun 1987-1992 dipimpin oleh Ishak. Pada tahun 1992-2004 oleh Razali, dan selanjutnya 2004-2009 beralih ke Muhammad

Umam, pada tahun ini kondisi pemerintahan desa mengalami puncak ketegangan akibat konflik RI dan GAM. Setelah Aceh dilanda tsunami dan disusul perjanjian berakhirnya konflik, maka pemilihan kepala desa dilakukan kembali dengan terpilih lagi Muhammad Umam dan sekretarisnya Jakfar untuk periode 2006-2011. Saat itu istilah desa diganti dengan nama gampong dan kepala desa diganti dengan keuchik. Pada tahun 2007 dibentuk Tuha Peut Gampong (empat orang yang dituakan) sebagai badan pertimbangan dan penasihat gampong yang berjumlah 5 orang (RPJMG 2008). Tuha Peut dianggap orang yang mengerti persoalan-persoalan masyarakat.

Sebagaimana peraturan pemerintah, pada setiap desa harus dibentuk Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa, namun setelah masa perdamaian Aceh lembaga tersebut tidak dipakai lagi. Urusan keagamaan di desa Lam Ilie Teungoh ditangani oleh imam meunasah. Dalam urusan agama ini penduduk desa tidak menaruh simpatik terhadap imam yang ditunjuk oleh keuchik karena persoalan pribadi. Karena itu, saat imam mengundurkan diri, datang Teungku Tarmizi ke desa ini. Dengan demikian kedatangan tokoh agama ini bagaikan gayung bersambut bagi masyarakat. Masalah-masalah dalam gampong dipecahkan secara musyawarah antara keuchik dan Tuha Peut, peutua meunasah, dan pemimpin-pemimpin tidak resmi.

Masyarakat di desa Lam Ilie Teungoh merupakan masyarakat yang terbuka terhadap pengaruh dari luar, walaupun tidak dalam seluruh aspek kehidupan. Hal ini mungkin disebabkan oleh letaknya yang strategis sebagai pintu gerbang bagi desa-desa yang lain dan dekat dengan pusat kecamatan dan jalan ke Banda Aceh. Di samping itu, tradisi mengunjungi orang sakit, orang meninggal serta perkawinan dan lain-lain masih tetap berlangsung. Kesadaran masyarakat untuk bergotong royong masih berjalan, kecuali beberapa tahun masa konflik di mana dalam segala aspek kegiatan desa dipaksakan oleh pasukan keamanan. Tradisi seperti kenduri perkawinan, kenduri untuk orang meninggal, dan kenduri tujuh bulan hamil masih dilaksanakan. Sedangkan kenduri turun sawah tidak ada lagi.

PENGAJIAN TEUNGKU TARMIZI

Siapa Teungku Tarmizi

Teungku Tarmizi berasal dari daerah Idi, kabupaten Aceh Timur. Kedatangannya ke desa Lam Ilie pada tahun 2005 adalah atas permintaan Mayor Ramli, seorang tokoh masyarakat dengan tujuan untuk menjadi guru dan pembimbing agama bagi masyarakat desa tersebut. Pak Ramli memberikan tempat tinggal kepadanya dan bahkan dia menyerahkan sepetak sawah miliknya untuk dikelola Teungku Tarmizi.

Teungku Tarmizi adalah lulusan dayah Raudhatul Huda di Idie Aceh Timur. Setelah menyelesaikan pendidikannya di dayah tersebut, kemudian ia mengajar di dayah lainnya yang bernama dayah Darul Huda yang terdapat di kabupaten yang sama. Walaupun ia sejak tahun 2005 telah berdomisili di desa Lam Ilie, namun ia masih menjalin komunikasi dengan pengikut pengajian yang pernah ia bina di daerah asalnya. Hal ini terlihat pada setiap bulan Ramadhan Teungku Tarmizi pulang untuk memimpin *suluk* bagi masyarakat dan murid pengajiannya.

Pengajian Teungku Tarmizi di desa Lam Ilie Teungoh pada mulanya diselenggarakan untuk semua kelompok masyarakat, baik laki-laki maupun perempuan. Namun seiring dengan perjalanan waktu, pengajian untuk kaum laki-laki tidak berjalan lagi. Perubahan ini berawal dari tibanya musim panen buah rambutan dan pekerjaan turun ke sawah yang dilakukan oleh laki-laki. Karenanya, jumlah peserta pengajian laki-laki semakin berkurang. Walaupun demikian, hingga sekarang ini masih ada beberapa orang laki-laki yang selalu setia mengikuti pengajian di rangkang Teungku Tarmizi. Adapun kaum ibu terus mengikuti pengajian pada hari Jumat pukul 3 sore di rumah anggota pengajian secara bergilir. Jumlah pengajian kaum ibu sekitar 16 orang (peserta tetap). Sehari sebelum dilaksanakan pengajian, seringkali terjadi kesibukan pada rumah yang akan dijadikan tempat pengajian. Kesibukan ini berupa persiapan makanan dan fasilitas yang layak. Pekerjaan yang diemban kaum ibu ini harus meninggalkan pekerjaan rutin keluarga, misalnya ke sawah atau menjaga padi yang dijemur agar tidak dimakan ayam.

Kitab yang Dikaji

Selain di desa Lam Ilie Teungoh, pengajian ini juga dilakukan di desa Meunara, tetangga desa lam Ilie Ganto, dan di Ulee Kuta dekat pasar Indrapuri. Kitab yang dipakai di pengajian di desa Lam Ilie Teungoh berbeda dengan bahan yang dipergunakan di dua tempat lain. Pada pengajian di desa Lam Ilie Teungoh, kitab yang dipakai adalah *Sîr al-Sâlikîn* yang berisikan ajakan untuk tasawuf dan hormat kepada imam ataupun guru. Sedangkan materi yang digunakan pada dua tempat lainnya adalah kitab *Tuhfah al-Tullâb* dan *Safîmah al-Najâ*. Kedua kitab terakhir ini berisikan ilmu hukum Islam, fikih, yang pada bab pertama membahas tentang bersuci.

Kitab *Sir al-Salikin* disarikan dari kitab *Ihya Ulum al-Din* karangan Imam Gazali. Kitab ini ditulis oleh Abd al-Samad al-Palembangi dalam huruf Arab berbahasa Melayu. Warna halamannya kuning dan bersampul dengan *hard cover*. Pada saat penulis menghadiri pengajian tersebut, kitab yang dipakai adalah jilid 3 yang berisi ketaatan pada seorang guru. Pada setiap halaman terdapat 34 baris tulisan kecuali halaman pertama, di mana setiap pinggir halaman terdapat penjelasan dari tengah halaman. Sedangkan keseluruhan kitab ini berjumlah 272 halaman. Kitab ini hanya dimiliki oleh teungku sedangkan peserta hanya mendengarkan tanpa mencatat. Bahasa kitab tersebut disusun dalam struktur bahasa Indonesia lama yang kadang-kadang agak sulit untuk difahami. Adapun bunyi sebagian teks yang tercantum pada halaman 3 dalam kitab ini adalah sebagai berikut:

“Soal, jika ditanyai orang akan dikau dengan apa membaikkakan akan hati itu supaya baik dengan dia segala anggota yang zahir itu, maka jawab olehmu bahwa membaikkakan hati dengan mengamalkan ilmu tarikat yakni ilmu tasawuf dan memperbanyakkan zikir Allah Ta’ala, karena tiada jadi baik hati itu melainkan dengan menjalani ilmu tarikat ahli sufi yakni dengan belajar ilmu tarikat kepada ahlinya serta mengamalkan akan dia dan serta mengambil talqin zikir dan bai’ah kepada guru yang mursyid yang sampai silsilahnya itu kepada nabi shallallahualaihi wasallam hingga kepada Jibril hingga kepada

Haq Allah Subhanahu wata'ala jalla wa'aza dan membanyakkan zikir yang diambil talqin zikir itu daripada gurunya itu dengan dia dibangsakan ai kepada tarikat guru itu dan lagi tiada baik hati itu melainkan dengan belajar ilmu yang memberi manfaat seperti ilmu yang disebutkan oleh Imam Gazali rahimahullah taala di dalam *Bidayah al-Hidayah* dan di dalam *Manhaj al-'Abidin* dan di dalam *Ihya' Ulum al-Din* dan seperti yang tersebut di dalam kitab yang faqir terjemahkan ini dan lainnya”.

Pemilihan kitab yang berbeda bagi para pengajian itu, tentu mempunyai alasan tersendiri. Untuk desa Lam Ilie ini, tempat tinggal Teungku Tarmizi, dipilihnya kitab *Sir al-Sâlikin* karya Imam al-Gazali karena, menurut Teungku Tarmizi, masyarakat desa Lam Ilie Tengoh prilakunya kurang baik atau mengalami dekadensi moral. Sehingga kitab tersebut yang berisikan tentang akhlak dan tasawuf merupakan terapi ideal untuk pengobatannya. Sedangkan di desa yang lain, menurut pengamatan teungku ini, tidak mengalami dekadensi moral, namun pemahaman ilmu agama masih jauh dari harapan. Karena itu, ilmu yang tepat diajarkan di sana adalah ilmu fikih. Selain isi yang diajarkan dari kitab tersebut, banyak juga pengetahuan baru diajarkan ke murid yang tidak tercantum dalam kitab.

Jalannya Pengajian

Pengajian diawali dengan para peserta dimintakan oleh teungku untuk memegang kain putih yang panjang yang dibawa teungku pada setiap peserta. Alasan yang dibangun adalah agar ibadah yang dilakukan dapat diterima oleh Tuhan, karena hanya melalui ikatan tersebut akan terjalin hubungan batin antara Tuhan dengan ulama serta masyarakat biasa. Bentuk pengajian adalah peserta duduk melingkari lalu menyimak isi dan penjelasan yang disampaikan teungku. Diskusi antara peserta dan teungku hampir tidak ditemukan. Bila ada yang bertanya yang bertentangan dengan isi dan penjelasan teungku, maka itu dianggap pembaruan yang

datang dari bukan Islam. Sebagian besar peserta mengikuti aturan pengajian tersebut, namun sebagian lain merasa tidak puas dengan pengajaran tersebut lalu tidak hadir lagi ke pengajian tersebut pada minggu berikutnya.

Sementara itu, teungku duduk di depan dengan satu gelas kopi dan sebungkus rokok terhidang di atas meja kecil yang terdapat di depannya. Seiring dengan berjalannya pengajian rokok pun yang dihisap teungku terus menyala hingga berakhir pengajian. Seringkali perhatian peserta terhadap isi pengajian terganggu oleh asap rokok yang membumbung. Hal ini terlihat di mana tangan para peserta pengajian kerap memegang kain selendang mengipas asap di depan wajah. Pada saat yang sama mata mereka terfokus pada teungku yang samar kelihatan karena ditutupi asap rokok. Menurut salah seorang peserta, teungku sering batuk-batuk ketika mengisi pengajian. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh kebiasaan merokok dan minum kopi yang tak putus-putus saat pengajian berlangsung.

Materi Pengajian

Beberapa nasihat yang disampaikan teungku kepada peserta pengajian—di antaranya—adalah pentingnya mendermakan harta kita di jalan Allah. Selanjutnya, dia menyampaikan bahwa banyak sekali dari orang-orang Islam yang berbuat baik di jalan Allah tapi amalannya tidak sampai kepada Allah karena ketidaktahuannya tentang cara beramal. Ditambah lagi, beberapa orang yang berani menyampaikan pengetahuan agama Islam padahal dia tidak bisa membaca kitab (kitab kuning) serta tidak pernah tinggal dan belajar di dayah, malahan dia mengaku ustaaz dan ulama. Jika benar orang tersebut adalah seorang ulama, maka tunjukkan pada kita keajaiban-keajaiban ia miliki sebagaimana yang terjadi pada ulama-ulama salaf dulu. Ulama-ulama dulu diakui keulamaannya karena dia keramat, dan kitab yang kita pelajari ini adalah karangan mereka. Manfaat dari membaca kitab karangan ulama tersebut adalah amalan yang kita kerjakan langsung diterima oleh Allah, tanpa ada hijab. Karena itu, berserikat dengan tarikat yang ada

hubungan langsung dengan ulama besar yang mengarang kitab merupakan syarat bagi diterimanya perbuatan baik seorang muslim.

Salah satu bentuk berserikat dengan ulama tersebut adalah membaiatkan diri sebagai pengikut ulama melalui guru yang mengajarkan kitab yang mereka karang. Sehingga kepatuhan terhadap guru tercipta dan perbuatan baik yang dilakukan pengikut dapat disampaikan kepada Allah melalui ulama. Lebih lanjut Teungku Tarmizi menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang sangat kotor sehingga tidak memungkinkan ia dapat langsung berhubungan dengan Allah. Karenanya, berserikat dengan teungku adalah jalan pendekatan diri dengan Sang Khaliq. Syarat berikutnya adalah melakukan talqin, yaitu mengerjakan amalan sesuai dengan yang disampaikan guru. Bagi mereka yang melanggar maka perbuatannya dianggap sia-sia. Karena setiap talqin yang disampaikan guru bersumber dari ulama dan mereka bersumber dari nabi lalu jibril dan terakhir dari Allah Ta'ala.

Menurut Teungku Tarmizi, dalam konteks sekarang konsep talqin bagi umat Islam wajib dilakukan. Karena dunia sudah begitu banyak budaya sehingga perbedaan yang tampak antara agama Islam dengan yang lainnya sangat tipis. Akibatnya, perubahan nilai yang terjadi dalam agama Islam tak bisa dibendung lagi. Dewasa ini muncul pemikiran-pemikiran tentang ajaran Islam yang sangat membingungkan umat. Itu dilontarkan oleh mereka yang mengaku ulama, padahal belum pernah mengaji kitab yang dikarang ulama. Karena itu, menurut Teungku Tarmizi, umat Islam harus berpegang pada kitab para ulama, dan tambahnya, setiap perubahan itu bersumber dari orang kafir.

Untuk menghindari dari perubahan, umat Islam dianjurkan melakukan suluk, yaitu beribadah dengan bimbingan teungku yang mengerti agama. Menurut Teungku Tarmizi, tidak semua orang dapat memahami isi al-Quran walau dibaca berulang-ulang. Orang seperti ini disebut sebagai orang awam. Hanya para ulama dan teungkulah yang bisa memahami isi dan substansi kitab Allah itu. Jadi, bagi masyarakat biasa hanya bisa memahami melalui perantaraan teungku, yaitu salah satunya dengan membaca kitab

karangan ulama, lalu para ulama itu yang menyampaikan pahalanya kepada Allah.

Respons Pemuka Masyarakat dan Penduduk

Pengajian yang dilaksanakan oleh Teungku Tarmizi mendapat dukungan dari pemuka masyarakat desa. Dukungan ini diberikan dalam bentuk himbauan agar semua kegiatan yang akan dilaksanakan oleh masyarakat tidak dilaksanakan pada hari Jumat siang dan pada malam Senin. Hal ini karena pada kedua waktu tersebut, Teungku Tarmizi memberikan pengajian kepada masyarakat. Pemuka masyarakat juga mengajak seluruh komponen masyarakat untuk ikut menghadiri pengajian tersebut.

Para pemuda yang setiap hari minum kopi di warung pinggir jalan di desa Lam Ilie Tengoh tidak ada perhatian sama sekali saat pengajian itu dilaksanakan. Ketika Teungku Tarmizi pergi ke tempat pengajian dan melewati jalan di depan sebuah warung kopi, para pemuda tersebut hanya menegur sapa terhadap teungku dan tidak ada komentar lain. Hingga waktu azan ashar tiba, para pemuda itu tidak pergi ke masjid untuk melakukan shalat. Suatu ketika Teungku Tarmizi minum kopi di warung tersebut, pemilik warung tersebut memberinya gratis, padahal Teungku Tarmizi hendak membayarnya. Menurut Zahraton perlakuan pemilik warung terhadap teungku sebagai implikasi amal zakat bagi mereka. Masyarakat di desa itu memanggilnya dengan sebutan abi, sebuah panggilan yang menunjukkan hubungan erat antara ayah dan anak.

Mekipun tidak merespons panggilan azan di masjid, namun karakter pemuda desa Lam Ilie Teungoh sangat terbuka. Sebagaimana informasi dari penduduk, bahwa dalam desa tersebut hampir tidak ditemukan bentuk kriminal yang dilakukan pemuda desa. Saat dilakukan peresmian pada rumah seseorang, mereka sangat antusias mengikuti doa yang dipimpin teungku yang kemudian dibarengi dengan hidangan makan. Saat hidangan makan dimulai, masyarakat terutama pemuda mempersilakan Teungku Tarmizi pada posisi yang terdapat hidangan istimewa. Saat makan selesai

peserta acara peresmian mulai keluar rumah dan pulang, kebetulan teungku tidak membawa motor, lalu orang tua desa yang mengantarkannya. Para pemuda yang menyaksikan itu hanya menyapa dan tidak memboncengnya.

Sebagian masyarakat desa tersebut termasuk pengikut pengajian, saat turun sawah selama seharian penuh, mereka tidak menunaikan shalat saat waktu azan tiba hingga sore hari. Alasan yang diberikan adalah pakaian yang kotor. Namun kotor di sini lebih disebabkan karena terkena tanah. Pada hari Jumat sebagian mereka tidak turun ke sawah, bukan karena pada hari itu ada pengajian. Sudah menjadi tradisi di Aceh bahwa pada hari Jumat masyarakat tidak bekerja ke sawah atau nelayan tidak melaut. Meskipun pengajian diselenggarakan pada siang hari, namun sebelum datang waktu zuhur para pengikut pengajian hanya duduk di luar rumah (di warung) berkumpul layaknya berkumpul anak muda. Adapun pemilik dan anggota rumah yang akan diselenggarakan pengajian, mereka bekerja merapikan dan menyiapkan makanan untuk peserta pengajian dan teungku.

Salah seorang yang rutin mengikuti pengajian tersebut, adalah pemuka desa Menara, bapak Zulkifli. Sebelum bergabung dalam pengajian, Pak Zulkifli pergi ke meunasah untuk shalat lima waktu sebagaimana lazimnya dilakukan masyarakat biasa. Namun, setelah bergabung dengan pengajian tersebut perilaku agamanya mulai berubah. Ia merasa menjadi lebih alim dan soleh dari yang lain. Hal ini terlihat di mana Pak Zulkifli sering mengumandangkan azan, selanjutnya ia yang melakukan iqamat dan terus maju ke depan untuk menjadi imam shalat. Padahal, ia bukan imam meunasah di desa tersebut. Masyarakat yang hadir di meunasah tidak berani memberikan komentar langsung kepada Pak Zulkifli. Kebijakan Pak Zulkifli ini terus berjalan setiap datang waktu shalat. Sementara menantunya, Pak Suriadi yang profesinya sebagai guru dan dipercayakan sebagai imam besar mesjid mukim tidak berani juga berkomentar langsung, meskipun dia mengetahui bahwa perilaku tersebut tidak ada sumbernya dalam ajaran Islam. Bahkan seorang tamu yang menghadiri acara maulid Nabi menawarkan diri menjadi *muazzin* (orang yang mengumandangkan

azan), namun secara langsung Pak Zulkifli kelihatan marah seraya berkata” tugas kamu di sini makan hidangan ini bukan mencampuri urusan orang”. Dengan rasa malu tamu itu terdiam begitu juga yang orang-orang yang mendengarnya.

Lebih jauh lagi para pengikut pengajian itu mengangkat Teungku Tarmizi sebagai pemberi fatwa dalam hukum Islam. Hal ini berkaitan dengan kasus yang terjadi pada khutbah Jumat di mana khatib yang didatangkan dari luar desa tersebut mengatakan dalam ceramahnya bahwa kitab yang paling benar adalah al-Quran dan hadits dan bukan kitab kuning yang dikarang manusia, mengingat manusia tidak luput dari kesalahan dan kealpaan. Selesai shalat Jumat, sebagian jamaah segera menjumpai Teungku Tarmizi mendiskusikan apa yang disampaikan oleh khatib tersebut. Menanggapi hal itu, Teungku Tarmizi menjawab bahwa yang disampaikan itu tidak semuanya benar namun harus dimaklumi karena penceramah itu tidak memahami isi yang terkandung dalam kitab kuning. Menurut teungku, untuk memahami al-Quran dan hadits diperlukan ulama sebagai mediator dan hanya ulama yang dapat menerjemahkan isi al-Quran dan hadits. Di poin ini, Islam telah menempatkan ulama pada posisi istimewa sehingga umat Islam harus menghormati ulama, demikian pendapat Teungku Tarmizi.

TEUNGKU DAN PENGULTUSAN

Tidak semua ahli pengetahuan Islam adalah ulama dan tidak semua ulama mempunyai wibawa serta pengaruh yang sama di masyarakat. Gelar teungku tidak disebabkan karena dilahirkan dalam keluarga teungku, dan tidak juga diperoleh karena hasil pendidikan. Gelar itu diberi oleh masyarakat Aceh tidak hanya karena kealiman mereka tetapi juga karena pelayanan dan pengaruhnya yang menguasai masyarakat terutama dalam agama. Umumnya status keulamaan akan pudar ketika fungsi agama dan sosial terlepas darinya. Akibatnya, sering kali akan terjadi pengucilan terhadap seorang sosok. Namun biasanya, ulama yang sudah dikeramatkan oleh masyarakat, ia akan selalu dipandang

baik dan juga dipandang bersifat *ma'sum*.

Tak jauh berbeda dengan masyarakat Aceh pada umumnya, masyarakat di desa Lam Ilie Teungoh, kecamatan Indrapuri kabupaten Aceh Besar, menempatkan ulama sebagai panutan dalam kehidupan sehari-hari. Malah secara pelapisan sosial, kedudukan ulama bagi masyarakat kabupaten Aceh Besar sering dianggap sebagai tokoh inti dari segala struktur masyarakat yang memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan sosial keagamaan dari masyarakat itu sendiri. Artinya, kedudukan ulama bagi masyarakat kabupaten Aceh Besar di samping dianggap sebagai guru tempat mereka belajar berbagai masalah keagamaan, mereka juga berkedudukan sebagai pemimpin informal yang kadang kala lebih berpengaruh dari pimpinan formal.

Di Aceh, kedudukan ulama berbeda antara satu dengan lain berdasarkan kemampuan dan ketinggian ilmu yang ia miliki. Dengan demikian, masyarakat mengklasifikasikan ulama berdasarkan tingkat keulamaan seseorang. Apabila seorang ulama telah diberi gelar masyarakat dengan gelar *teungku chik*, itu artinya ulama itu sudah menjadi ulama “ulama besar” yang pengaruhnya lebih besar dari ulama-ulama lainnya (Syamsuddin, 1990:182). Malahan penyebutan nama seorang ulama yang sangat dihormati masyarakat, biasanya ulama itu tidak lagi disebut nama sebenarnya. Masyarakat hanya menyebut nama desanya saja. Kalau misalnya ulama itu dari Indrapuri, masyarakat hanya menyebut Teungku Indrapuri.

Penempatan posisi ulama yang demikian, tampaknya berbeda dengan apa yang terjadi di desa Lam Ilie Teungoh. Bagi ulama atau teungku yang mengelola sebuah pengajian, masyarakat menyebutnya dengan sebutan *abi*, yang menunjukkan kedekatan mereka dengan ulama itu. Biasanya penyebutan *abi* menunjukkan adanya penyatuan diri dengan nama yang disebut. Artinya, penempatan sebutan *abi* ke dalam yang paling dekat dari yang sebutan yang lain. Berbeda dengan panggilan nama tempat, yang menunjukkan lebih tinggi dan jauh untuk dijangkau oleh masyarakat awam. Sebutan *abi* yang berarti ayah difungsikan sebagian masyarakat desa Lam Ilie Teungoh sebagai tempat per-

lindungan dalam urusan agama.

Manfaat panggilan abi bagi masyarakat desa ialah dapat memposisikan Teungku Tarmizi sebagai tempat curahan persoalan agama dan pribadi. Kata abi menunjukkan juga sebagai tempat bergantungnya harapan seseorang padanya. Dalam hal ini Teungku Tarmizi dijadikan sebagai tempat pengharapan pengampunan dosa umat bagi masyarakat desa Lam Ilie Teungoh. Abi yang artinya ayah menandakan bahwa kata-kata sang teungku tidak dapat dibantah sedikitpun, apalagi yang berkaitan dengan agama. Karena itu dia dianggap sosok yang mewakili urusan ilahi, siapa yang membantahnya dianggap orang itu telah melakukan dosa dan amalannya tidak diterima oleh Tuhan.

Lahirnya keyakinan demikian tak lepas dari kitab dan tujuan pengajaran dalam masyarakat desa tersebut. Pemilihan kitab yang bernuansa tasawuf di desa Lam Ilie oleh Teungku Tarmizi, dilakukan atas pengakuan teungku bahwa masyarakat desa ini sedang mengalami dekadensi moral. Maka dari itu dipilihlah kitab tasawuf dalam pengajian. Sedangkan dua desa lain yang dipakai sebagai kitab ajar kitab berisikan hukum Islam, yaitu fikih. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana Teungku Tarmizi mengetahui sebelum pengajian bahwa masyarakat desa Lam Ilie Teungoh ini bermoral rusak, padahal dia baru tiba ke desa itu? Dan sebaliknya, dari mana Teungku mengetahui bahwa dua desa lainnya baik moralnya? Tentu hal ini didasari oleh kepentingan-kepentingan dalam mengambil hati masyarakat desa. Dengan adanya ajaran patuh pada guru yang terkandung dalam kitab *Sir al-Salikin*, masyarakat desa yang mengikuti pengajian Teungku Tarmizi tersebut diharapkan mematuhi apa yang Teungku sampaikan sesuai dengan pesan dan isi kitab. Tidak heran jika masyarakat di desa Lam Ilie Teungoh lalu memposisikan Teungku Tarmizi sebagai tokoh agama yang penuh dengan karisma.

Posisi Teungku Tarmizi yang karismatik ini sejalan dengan inti dari kitab yang diajarkan pada masyarakat Lam Ilie, yaitu adanya *baiat* kepada guru dan *talqin*, yaitu mengikuti secara mutlak apa yang disampaikan teungku kepada pengikutnya. Ketaatan

pengikut terhadap teungku ini didasari pada keyakinan bahwa teungku mempunyai peran perantara antara dirinya dengan Jibril yang membawa amal manusia kepada Tuhan. Sehingga curahan umat yang merasa memiliki dosa dapat disampaikan langsung kepada teungku. Dan sebaliknya, tanpa berserikat dengan ajaran teungku akan dianggap pekerjaan ibadah yang sia-sia. Atas dasar itu, pemberian sebagian harta kepada teungku dianggap dapat mengurangi dosa, karena amalan baik ini dipahami akan diantarkan langsung kepada Tuhan.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, pengajian ini akan bermuara pada kegiatan suluk. Sesuai dengan tuntunan teungku, para peserta diajak melakukan ibadah di dalam ruangan yang gelap. Teungku Tarmizi berupaya mempersiapkan peserta pengajian dengan doktrin-doktrin tarikat yang dipelajari. Sehingga para pemuka desa yang tidak cukup memiliki pengetahuan agama, termasuk baca kitab kuning, tertarik dengan pengajian tersebut. Dengan demikian, legitimasi Teungku Tarmizi sebagai ulama desa Lam Ilie Teungoh semakin kuat. Dengan legitimasi yang menguat ini, sebagian masyarakat desa, terutama pengikut pengajian Teungku Tarmizi, berkeyakinan bahwa sang Teungku mampu memfasilitasi permohonan pengikutnya kepada Tuhan. Dan, tanpa perantaranya masyarakat masih meragukan sebuah doa akan terkabul dengan baik. Hal ini karena Teungku Tarmizi dianggap memiliki ilmu supranatural yang dapat mengetahui kemauan dan kehendak Tuhan terhadap umatnya. Ini semua diperkuat lagi dengan ucapan teungku bahwa ulama Syafi'iyah tidak ada mempunyai kesalahan.

Dengan doktrin sedemikian itu, Teungku Tarmizi melakukan ritual keagamaan dan dengan mudah diikuti oleh sebagian masyarakat desa. Salah satu contohnya terjadi pada saat shalat Subuh yang diimami oleh Teungku Tarmizi sendiri. Selesai shalat, Teungku Tarmizi membacakan doa zikir yang sangat panjang. Lamanya mencapai hingga 30 menit dengan bacaan samar-samar yang tak dipahami para makmum. Pada saat itu hanya sedikit dari makmum yang keluar dari *shaf* shalat. Itu pun barangkali karena ada keperluan yang sangat mendesak. Sebagian

besar makmum tetap mengikuti doa yang dipimpin Teungku. Keteguhan para makmum ini menunjukkan bahwa Teungku Tarmizi memiliki nilai keulamaan yang luar biasa dan kepatuhan yang luas, sehingga apa pun yang disampaikan oleh Teungku dianggap itulah sebagai yang paling benar. Dalam ceramahnya, Teungku berulang-ulang mengatakan bahwa kitab yang dibacakan itu ditulis oleh ulama Syafi'iyah yang tidak mengandung kesalahan sedikitpun. Ini terutama karena penulis kitab itu adalah mereka yang termasuk orang-orang yang memiliki nilai keramat.

Masyarakat menjadikan Teungku Tarmizi sebagai tempat rujukan hukum karena mereka meyakini adanya kekeramatan yang dimiliki oleh sang Teungku. Lebih lanjut, ini membatasi masyarakat untuk mendalami pengetahuan agama selain dari Teungku Tarmizi dan tidak mempercayai masukan-masukan yang bersifat pemurnian akidah atau pengembangan pengetahuan keagamaan yang datang dari orang lain. Malah, karena sikap yang menganggap kebenaran mutlak ada pada diri sang Teungku, masyarakat pengikut pengajian cenderung melakukan pengkafiran atas bentuk ibadah yang berbeda dari mereka. Hal ini terjadi karena mereka percaya bahwa kitab yang diajarkan adalah kitab Syafi'iyah yang tergolong ulama Ahlu Sunnah wal Jamaah. Berbekal bendera Ahlu Sunnah wal Jamaah inilah, Teungku dengan leluasa mengajarkan doktrin-doktrin kepada masyarakat hingga mereka tak berpaling darinya. Dengan hal semacam ini dan adanya penolakan terhadap pemikiran-pemikiran yang bersifat pembaruan atau pemurnian, maka ajaran yang dibawakan Teungku menjadi kuat di kalangan para pengikutnya. Ini jelas menjadi faktor yang penting untuk tetap mempertahankan posisi karismatik Teungku di mata masyarakat desa.

KESIMPULAN

Sebelum peristiwa tsunami tahun 2004, masyarakat Lam Ilie dapat dikelompokkan ke dalam masyarakat yang menganut agama Islam modernis. Namun, pasca-tsunami, justru di desa ini muncul perilaku pengultusan yang merupakan karakteristik masyarakat

Islam tradisional. Banyak faktor yang turut memengaruhi muncul sikap pengultusan terhadap tokoh agama, Teungku Tarmizi, di desa tersebut. Pertama, adanya kekosongan pengajian agama. Kedua, meningkatnya hasrat untuk belajar agama serta semangat beribadah. Hal ini bermakna bahwa pasca-tsunami, di desa Lam Ilie tidak ada lagi pengajian agama yang tetap untuk masyarakat. Dalam kondisi seperti itu, Teungku Tarmizi hadir di tengah-tengah masyarakat yang tinggi semangat belajar dan mengamalkan agama sehingga memposisikan diri Teungku sebagai guru agama mereka. Dua faktor di atas saling kait mengkait dan saling mendukung antara satu dengan lainnya.

Ketiga, kitab dan buku rujukan yang digunakan oleh Teungku Tarmizi adalah *Sir al-Salikin*. Kitab ini berisikan ajaran kepatuhan penuntut ilmu terhadap gurunya secara mutlak. Sehingga para pengikut pengajian mengangkat Teungku Tarmizi sebagai pengantara antara diri mereka dengan Tuhan. Dalam kitab itu juga tertulis bahwa ajaran yang terkandung itu adalah dari Allah yang disampaikan Jibril kepada Nabi Muhammad lalu diwarisi oleh ulama-ulama. Di samping itu juga, Teungku Tarmizi menjelaskan bahwa apa yang terkandung dalam kitab ini sesungguhnya yang telah diamalkan oleh ulama-ulama Syafi'iah yang dijamin masuk surga oleh Nabi.

Dapat disimpulkan bahwa sikap keberagaman masyarakat amat ditentukan oleh banyak faktor yang berada pada dataran sosiologis-antropologis dari masyarakat itu sendiri. Sikap dan corak keberagaman dapat berubah dari satu waktu ke waktu yang lain, dan dari satu generasi ke generasi lainnya. Seperti yang terlihat di tengah masyarakat Lam Ilie, sikap keberagaman sebagian masyarakat ini berubah setelah terjadinya peristiwa gempa dan tsunami tahun 2004 yang lalu. Masyarakat desa ini setelah bencana alam itu justru mengenal dan mempraktekkan kultus individu terhadap tokoh agama.

MEMOTRET KESADARAN GENDER PENEGAK HUKUM DI ACEH UTARA

OLEH: NANDA AMALIA

PENDAHULUAN

TULISAN INI MENGEKSPLORASI KESADARAN APARATUR PENEGAK hukum di Kabupaten Aceh Utara dalam menangani kasus-kasus yang melibatkan perempuan, baik sebagai korban maupun pelaku tindak pidana. Penegakan hukum sendiri dimaknai sebagai proses yang membutuhkan jalinan sinergi antara ketiga faktor pembentuk sistem hukum, yaitu substansi hukum, struktur hukum, dan kultur hukum. Tetapi ketiga faktor ini ditengarai belum tentu dapat menciptakan perlindungan bagi perempuan secara khusus. Tulisan ini kemudian memunculkan dua pertanyaan utama. Pertama, bagaimanakah posisi perempuan dari segi penegakan hukum? Dan kedua, apakah doktrin bahwa setiap orang berkedudukan sama di hadapan hukum dapat menjamin perlindungan bagi perempuan? Kedua pertanyaan tersebut kerap mencuat ketika perempuan berhadapan dengan hukum. Secara umum, hukum dimaknai sebagai himpunan peraturan-peraturan yang dibuat oleh yang berwenang dengan tujuan untuk mengatur tata kehidupan bermasyarakat yang mempunyai ciri memerintah dan melarang serta mempunyai sifat memaksa dengan menjatuhkan sanksi hukuman bagi mereka yang melanggarnya (Soeroso, 1993: 38).

Kajian tentang penegakan hukum di Indonesia dalam perspektif perlindungan terhadap perempuan maupun perspektif gender telah mendapatkan perhatian yang sangat besar dari berbagai pihak. Kajian-kajian ini dapat dipilah, di antaranya studi tentang aspek hukum perlindungan perempuan (Irianto ed., 2006; Istianah., 2008); aspek visi aparaturnya penegak hukum (Irianto ed., 2006; Savitri dan Saraswati, 2006; Luhulima, 2007) maupun kajian tentang aspek-aspek lain di luar hukum seperti upaya peningkatan perspektif perlindungan perempuan oleh aparaturnya penegak hukum dan kajian tentang kebijakan-kebijakan negara berperspektif perempuan (Hadiz dan Eddyono, 2005; Ihrami, dkk, 2000). Berbagai studi tersebut menunjukkan bahwa keberadaan sistem hukum Indonesia dianggap belum mampu memberikan keadilan dan perlindungan hukum bagi para perempuan, baik sebagai pelaku kejahatan maupun perempuan sebagai korban kekerasan.

Pada konteks hukum Indonesia telah terdapat banyak instrumen hukum yang memberikan perlindungan atas kesetaraan dan keadilan bagi setiap orang, perempuan maupun laki-laki. Perlindungan dimaksud berasal dari ratifikasi atas Konvensi Internasional maupun yang diundangkan oleh Pemerintah Republik Indonesia seperti Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga, dan Undang-Undang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang. Namun dalam implementasinya di lapangan, bisa dikatakan sikap aparaturnya penegak hukum yang diwakili oleh pihak kepolisian, kejaksaan, pengadilan dan lembaga pemasyarakatan – yang pada dasarnya merupakan ujung tombak dari proses penegakan hukum di Indonesia – belum banyak menguasai detail-detail dari penegakan hukum “berperspektif perempuan” (Savitri, 2006). Hal ini menunjukkan bahwa rendahnya kesadaran aparaturnya penegak hukum maupun masyarakat telah mengakibatkan lemahnya penegakan hukum (Soekanto & Abdullah, 1982; Rahardjo, 1980; Ali, 2005). Pada saat ini, aparaturnya penegak hukum merasa harus lebih banyak menemukan “kebenaran formil” dari suatu perkara dibandingkan melaksanakan penegakan hukum secara hakiki untuk menegakkan keadilan (Irianto & Nurtjahyo, 2006).

Menyikapi hal ini, penelitian tentang kesadaran hukum dalam perspektif perlindungan perempuan maupun perspektif gender telah banyak dilakukan, terlepas dari masih adanya pro kontra terhadap gender. Studi terhadap hal ini memberikan gambaran tentang keadaan perempuan ketika berhadapan dengan hukum, baik dalam ranah hukum privat maupun dalam ranah hukum publik (Savitri & Saraswati, 2006). Sebagaimana dijelaskan dalam berbagai literatur, yang dimaksud dengan hukum privat disebut juga dengan hukum perdata, yaitu mengatur perkara yang berisi hubungan antara sesama warga negara seperti perkawinan, kewarisan dan perjanjian, sedangkan hukum publik adalah mengatur kepentingan umum, dimaknai juga sebagai hubungan antara negara dengan warga negara (subjek hukum) serta hal-hal yang berhubungan dengan masalah kenegaraan serta bagaimana negara itu melaksanakan tugasnya.

Pendekatan yang diambil oleh para penulis maupun peneliti dalam kajian-kajian tersebut, di satu sisi sebagiannya hanya melandaskan pada pendekatan penegakan hukum maupun pendekatan peningkatan kesadaran hukum masyarakat, tetapi di sisi lain penelitian-penelitian tersebut juga telah melakukan pendekatan dengan perspektif perlindungan perempuan. Namun demikian, tulisan maupun penelitian yang mengombinasikan kedua pendekatan tersebut dirasa masih sangat kurang, terlebih pada konteks lokal, dalam hal ini Aceh. Suatu penelitian khusus tentang kesadaran aparat penegak hukum berperspektif perempuan yang komprehensif dan terpublikasikan secara luas tampaknya masih sangat minim. Beberapa tulisan dan penelitian yang dapat ditelusuri untuk konteks Aceh, pada umumnya membahas tentang kondisi umum keterlibatan perempuan dalam lingkungan sosial, budaya maupun agama (Arivia ed., 2007; Fajriah, dkk, 2008; Barlian, 2008; Bantasyam, 2007).

Tulisan ini berupaya untuk mengisi kajian-kajian komprehensif tentang aturan hukum serta upaya penegakan hukum berperspektif perlindungan perempuan dari aparat penegak hukum dengan menghadirkan studi kasus terhadap aparat penegak hukum di Aceh Utara. Beberapa pertanyaan yang coba dibahas dalam tulisan

ini adalah apakah aturan hukum Indonesia secara formal telah memberikan perlindungan terhadap perempuan? Bagaimanakah kesadaran aparaturnya penegak hukum Aceh Utara terhadap kasus-kasus pelanggaran hukum yang melibatkan perempuan sebagai korban maupun pelaku? Dan, apa upaya yang dilakukan oleh institusi penegak hukum untuk meningkatkan kesadaran berperspektif perlindungan perempuan oleh aparaturnya?

Studi terhadap hal ini dilakukan melalui kegiatan penelitian kepustakaan maupun lapangan. Analisa data menggunakan pendekatan yuridis sosiologis, yaitu pendekatan yuridis sosiologis, atau disebut juga dengan pendekatan hukum empirik, yakni suatu pendekatan yang mempelajari fenomena sosial dalam masyarakat yang tampak aspek hukumnya. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk mengkaji keberadaan aturan hukum yang secara formal telah ditetapkan oleh pemerintah, dalam hal ini yang berkaitan dengan perlindungan terhadap perempuan disandingkan dengan penerapannya di masyarakat pada beberapa kasus terkait. Studi kasus terhadap aparaturnya penegak hukum di Aceh Utara dengan menggunakan perspektif perlindungan perempuan diharapkan dapat membuka berbagai kajian tentang penegakan hukum berperspektif perlindungan perempuan dalam konteks kemasyarakatan lainnya di Indonesia.

Kajian tentang perempuan dan penegakan hukum ini berangkat dari argumen bahwa minimnya aturan yuridis serta lemahnya kesadaran aparaturnya penegak hukum yang berperspektif perlindungan perempuan telah mengakibatkan lemahnya penegakan hukum. Dalam konteks Aceh Utara, menurut penulis hal ini diperburuk oleh minimnya upaya yang dilakukan oleh institusi terkait untuk meningkatkan kesadaran aparaturnya penegak hukum berperspektif perlindungan perempuan. Pemaparan dalam tulisan ini akan diawali dengan kajian atas hukum berperspektif perlindungan perempuan, dilanjutkan dengan kajian tentang perspektif perlindungan perempuan dari aparaturnya penegak hukum Aceh Utara serta selanjutnya menelaah upaya peningkatan kesadaran hukum berperspektif gender dari aparaturnya penegak hukum.

Tulisan ini juga menghadirkan eksplorasi terhadap beberapa kasus terkait yang dapat diakses oleh penulis, yaitu kasus pelecehan seksual, kasus kekerasan dalam rumah tangga serta kasus pelanggaran terhadap UU Narkotika untuk dikaji secara komparatif dari perspektif aparaturnya penegak hukum.

HUKUM BERPERSPEKTIF PERLINDUNGAN PEREMPUAN

Keberadaan hukum selalu mengikuti serta melekat pada manusia bermasyarakat. Oleh karenanya, hukum seharusnya dipahami sebagai suatu sistem, yang terbentuk dari komponen substansi hukum, struktur hukum serta budaya hukum (Friedman, 1975: 11). Keberadaan ketiga komponen pembentuk sistem hukum ini saling berkaitan dan perlakuan terhadap salah satu komponen akan membawa pengaruh pada komponen lainnya. Apabila salah satu komponen bersifat bias, akan sangat berdampak bagi komponen lainnya. Misalnya, komponen substansi hukum telah memiliki perspektif perlindungan terhadap perempuan maupun perspektif gender namun komponen struktur dan kultur masih bias dalam penerapannya maka upaya penegakan hukum yang berperspektif perlindungan perempuan ataupun gender tidak akan dapat terwujud.

Seiring dengan makin berkembangnya kehidupan kemasyarakatan, hukum sebagai suatu sistem paling tidak mempunyai 4 (empat) fungsi sebagai berikut:

- (1) Sebagai alat pengatur tata tertib hubungan masyarakat, maknanya hukum merupakan norma yang memberikan petunjuk untuk ketertiban hidup manusia dalam masyarakat.
- (2) Sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan sosial lahir dan bathin. Hal ini berkaitan dengan ciri hukum yang bersifat memaksa, memerintah dan melarang, serta hukum mempunyai daya yang mengikat secara fisik maupun psikologis. Dikarenakan ciri-cirinya inilah maka hukum dapat menentukan siapa yang bersalah dan siapa yang benar, sehingga keadilan akan tercipta.

- (3) Hukum sebagai sarana penggerak pembangunan, hal ini berkaitan dengan daya memaksa dan mengikatnya hukum yang dapat digunakan untuk menggerakkan dan membawa masyarakat ke arah yang lebih maju. Fungsi ini oleh Roescoe Pond disebut sebagai *a tool of social engineering*. Perubahan masyarakat dimaksud terjadi bila seseorang atau sekelompok orang mendapat kepercayaan dari masyarakat dalam mengubah sistem sosial dan di dalam melaksanakan hal itu langsung tersangkut tekanan-tekanan untuk melakukan perubahan.
- (4) Yang terakhir adalah fungsi kritis hukum, yaitu daya kerja hukum tidak semata-mata melakukan pengawasan terhadap aparatur pemerintah saja, melainkan juga melakukan pengawasan terhadap aparatur penegak hukum.

Hukum sebagai salah satu bidang studi telah diwarnai diskursus gender dan aspek perlindungan perempuan. Hal ini pada dasarnya tidak dapat dipisahkan dari gagasan keadilan sosial dalam arti luas. Dalam pendekatan ilmu hukum yang tradisional, hukum cenderung dipandang sebagai institusi yang bebas kepentingan atau netral sehingga hukum dianggap dapat memberikan jaminan terhadap kepastian hukum dan keadilan bagi seluruh warga. Dalam paradigma positivisme, hukum dipandang mengandung kebenaran dan keadilan yang sudah pasti, yang keberadaannya dipegang oleh negara sebagai satu-satunya institusi yang mendistribusikan keadilan kepada segenap warga negara.

Saat ini, netralitas ataupun obyektifitas hukum ini dipertanyakan, termasuk yang berkaitan dengan pengalaman perempuan yang berhadapan dengan hukum (Irianto, 2006: 28). Hukum dianggap tidak memberikan perlindungan kepada perempuan ataupun menjamin setiap orang termasuk perempuan berada dalam posisi setara dan adil, sebagaimana prinsip *equality before the law*. Dalam pandangan Teori Hukum Feminis (*Feminist Legal Theory*), hukum tidak memberikan keadilan bagi kelompok perempuan (Savitri, 2008: 14). Secara kritis, Teori Hukum Feminis berpendapat bahwa hukum yang dimaknai melalui positivisme

hukum akan berdampak tidak sesuai dengan perspektif perlindungan perempuan. Perempuan tidak terwakili oleh putusan-putusan yang dibuat berdasarkan pertimbangan penguasa atau negara yang cenderung memiliki pola pikir patriarkhi. Hal ini juga tidak terlepas dari kenyataan yang ada bahwa dalam pembentukannya hukum tidak terlepas dari tarik-menarik kepentingan dari berbagai elite politik yang ada.

Hukum yang dilahirkan menjadi strategi bagi sebagian kelompok untuk mempertahankan kekuasaannya dengan menguasai sumber daya ekonomi, politik dan sosial budaya. Hal ini mengakibatkan dalam pelaksanaannya hukum “bermuka ganda” dalam arti bisa berdampak berbeda pada laki-laki dan pada perempuan yang akhirnya melahirkan kekerasan, eksploitasi dan diskriminasi terhadap perempuan (Ihrami ed., 2000: 85).

Keadilan Gender dalam Hukum Indonesia

Dalam konteks Indonesia, saat ini pemerintah sedang giat-giatnya melakukan pembaruan hukum, sejalan dengan rencana pembangunan nasional jangka menengah dan panjang. Hal ini ditandai dengan lahirnya berbagai hukum nasional yang memberikan jaminan kesetaraan dan keadilan, baik yang bersumberkan dari konvensi internasional maupun pembentukan hukum positif Indonesia serta berbagai yurisprudensi. Serangkaian instrumen hukum pada umumnya bebas nilai, netral dan objektif namun beberapa di antaranya jelas memberikan perlindungan khusus bagi perempuan atau dengan istilah lain peraturan itu memiliki perspektif perlindungan perempuan, yang keberadaannya oleh legislator diharapkan dapat berfungsi sebagai sarana perubahan masyarakat (*law as a tool of social engineering*). Senada dengan keberadaan UU yang telah memiliki perspektif perlindungan atas perempuan, juga terdapat instrumen lain berupa Instruksi Presiden, Keputusan Presiden maupun instrumen yang ditetapkan oleh institusi penegak hukum yang memuat perlindungan bagi perempuan.¹

Walau demikian, saat ini Indonesia juga masih memiliki

berbagai instrumen hukum yang tidak sensitif perempuan. Peraturan yang dimaksud itu di antaranya adalah:

- 1) Di bidang Hukum Perkawinan dan Keluarga²;
- 2) Di bidang Hukum Ketenagakerjaan³;
- 3) Di bidang Hukum Pidana;
- 4) Di bidang Hukum Acara Pidana⁴;
- 5) Di bidang Hukum Kesehatan⁵.

Terhadap penerapan pasal-pasal pengaturan tindak pidana kekerasan dalam KUHP sebagai hukum positif Indonesia telah banyak dilakukan, di antaranya yang paling mutakhir adalah karya Niken Savitri (2008). Menurutnya, penerapan aturan hukum pidana khususnya yang berkaitan dengan tindak pidana kekerasan terhadap perempuan, selama masih digunakannya KUHP, hendaknya penegak hukum dapat melakukan pertimbangan melalui metode-metode penafsiran yang ada secara seksama termasuk penafsiran progresif demi keadilan bagi pihak korban yang lebih berimbang. Misalnya, dengan mempertimbangkan pengalaman perempuan yang khas pada waktu menjadi pihak korban tindak pidana kekerasan tersebut maupun keberadaan perempuan sebagai pelaku tindak pidana dalam kondisi dia “terpaksa” melakukan tindak pidana tersebut. KUHP tidak memberikan pengaturan khusus berupa pemberatan sanksi misalnya, apabila korbannya adalah perempuan yang secara sosiologis ter subordinasi oleh pelakunya. Niken Savitri (2008: 4) menyatakan bahwa KUHP tidak memberikan pengaturan tentang tindak pidana kekerasan yang tidak berakibat kepada luka secara fisik, misalnya pelecehan, celaan ataupun kekerasan verbal yang mengakibatkan perlukaan nonfisik. Beberapa pasal dalam KUHP yang dianggap tidak melindungi perempuan adalah Pasal 282 dan 283 tentang larangan pornografi, Pasal 285 tentang perkosaan, Pasal 294 tentang pelecehan seksual, Pasal 299, Pasal 346 – 349 tentang larangan pengguguran kandungan yang jika dikaitkan dengan keberadaan anak-anak hasil perkosaan akan menjadi beban ganda bagi perempuan korban perkosaan.

Kasus Aceh

Dalam konteks lokal Aceh sendiri, tahun 1999 telah dijadikan titik tolak berkembangnya reformasi hukum yang sangat dinamis, ditandai dengan dihasilkannya berbagai Peraturan Daerah (*Qanun*) yang memberikan pengaturan maupun perlindungan atas kehidupan bermasyarakat di Aceh termasuk juga *qanun* yang memberikan perlindungan terhadap perempuan dan anak. Pada bulan Agustus 2008 telah dilahirkan Qanun Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak, sedangkan qanun tentang Pemberdayaan dan Perlindungan Perempuan di Aceh disahkan pada bulan September 2009.

Mengamati berbagai instrumen hukum tersebut di atas, kita menemukan bahwa Indonesia telah memberikan regulasi (instrumen hukum) yang menjamin kesetaraan dan keadilan bagi setiap orang, termasuk yang secara spesifik memberikan perlindungan terhadap perempuan. Namun penerapannya belum dapat mendatangkan keadilan sebagaimana yang diinginkan, dikarenakan sebagiannya berimplikasi gender dan tidak “mendengarkan” dari sudut perempuan. Kondisi inilah yang disebut dengan kesenjangan antara hukum sebagai acuan normatif dengan kenyataan sosial.

Terjadinya kesenjangan ini menurut Irianto dikarenakan tiga hal yaitu, *pertama*, adanya hukum termasuk kebijakan yang tidak selaras dengan peraturan perundang-undangan yang menjamin kesetaraan dan keadilan bagi perempuan. *Kedua*, adanya persoalan yang “tersimpan” dalam hukum sendiri dan *ketiga*, menjadikan hukum sebagai alat rekayasa sosial tidaklah mudah (Irianto ed., 2006: 33). Untuk konteks daerah Aceh Utara, ketiga hal sebagaimana dinyatakan oleh Irianto tersebut, menurut penulis masih harus ditambah dengan minimnya akses bagi masyarakat termasuk penegak hukum untuk dapat memahami hukum berperspektif perlindungan perempuan dari berbagai sumbernya seperti pelatihan, sosialisasi, advokasi dan lain sebagainya. Hal ini terjadi di antaranya diakibatkan oleh masih adanya sebagian masyarakat yang merasa berada di bawah bayangan konflik masa

lampau dan adanya misinterpretasi terhadap pemahaman agama. Berbagai dampak dari terjadinya musibah gempa dan tsunami penulis anggap juga memengaruhi, sehingga upaya untuk memperhatikan permasalahan perempuan khususnya ketika berhadapan dengan hukum dianggap bukan suatu prioritas dibandingkan dengan misalnya, upaya pemenuhan kebutuhan pokok bagi kelangsungan hidup masyarakat.

Selain minimnya akses bagi aparaturnya penegak hukum Aceh Utara untuk mendapatkan berbagai pelatihan yang berperspektif perlindungan perempuan, minimnya keberadaan materi ataupun matakuliah yang secara khusus memuat kajian perspektif perlindungan hukum bagi perempuan di dalam kurikulum Fakultas Hukum, menurut penulis juga memengaruhi rendahnya kesadaran berperspektif perlindungan perempuan dari para sarjana hukum yang notabene akan menjadi aparaturnya penegak hukum.

Untuk itu, pendekatan hukum berperspektif perlindungan perempuan hendaknya dipergunakan oleh pembuat peraturan, penegak hukum maupun akademisi untuk dapat melakukan reformasi hukum. Hasil penelitian penulis pada 2007 tentang “Peranan Anggota Legislatif dalam Penyusunan Peraturan Daerah yang Berperspektif Gender (Studi Penelitian di Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten Aceh Utara)” menunjukkan bahwa pemahaman anggota legislatif tentang pentingnya regulasi daerah yang memberikan perlindungan kepada perempuan ataupun berperspektif gender masih sangat minim. Hal ini di antaranya disebabkan oleh minimnya pelaksanaan tugas pokok dan fungsi legislasi yang dimiliki oleh anggota dewan, selain juga dikarenakan faktor-faktor eksternal seperti alokasi anggaran yang tidak ada untuk mendukung pelaksanaan fungsi legislasi Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten Aceh Utara.

Reformasi itu dapat dilakukan melalui revisi terhadap berbagai peraturan perundang-undangan yang bias ataupun diundangkannya peraturan perundang-undangan yang secara khusus memberikan perlindungan terhadap perempuan. Hal ini tidak lain bertujuan untuk dapat terciptanya hukum yang berfungsi sebagai sarana perubahan masyarakat, dibarengi dengan upaya

meningkatkan pemahaman dan kesadaran seluruh masyarakat beserta segenap aparatur penegak hukum.

Kesadaran dan Upaya Perlindungan Perempuan

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, dalam proses penegakan hukum, keberadaan setiap komponen dalam sistem hukum memegang peranan yang sangat penting dan saling memengaruhi satu dengan lainnya. Untuk itu, pada bagian ini penulis akan membahas keberadaan struktur hukum, yaitu secara khusus mengkaji tentang kesadaran aparatur penegak hukum di Aceh Utara terhadap perspektif perlindungan perempuan serta bagaimana dampak dari kesadaran dan perspektifnya tersebut dalam proses penegakan hukum. Kajian tentang perspektif yang dimiliki aparatur penegak hukum juga akan disandingkan dengan upaya yang dilakukan institusi terkait dalam meningkatkan kesadaran dan perspektif perlindungan perempuan oleh aparatur penegak hukum.

Wacana tentang perspektif perlindungan perempuan bukan “barang” baru untuk Indonesia maupun Aceh, namun dalam kenyataannya upaya untuk memberikan pemahaman bagi masyarakat merupakan suatu tantangan tersendiri. Begitu pula halnya dengan upaya untuk menciptakan hukum sebagai sarana perubahan masyarakat. Benturan antara ketiga faktor pembentuk sistem hukum seringkali menjadi kendala utama dalam menegakkan hukum berperspektif perlindungan perempuan ataupun gender. Ketika substansi hukumnya sudah merefleksikan perlindungan hukum berbasis perempuan ataupun gender, penerapannya oleh struktur hukum seringkali masih bias. Hal ini terjadi diakibatkan adanya kendala-kendala yang bersumberkan dari birokrasi institusi penegak hukum maupun minimnya pemahaman aparatur secara pribadi. Ditambah lagi dengan masih minimnya pemahaman masyarakat tentang perlindungan perempuan dan gender.

Upaya meningkatkan kesadaran aparatur berperspektif perempuan tidak terlepas dari upaya penegakan hukum. Upaya

ini memiliki beberapa aspek penting, yaitu proses pembudayaan, pemasyarakatan, dan pendidikan hukum. Tanpa didukung pengetahuan, pemahaman dan kesadaran para subjek hukum dalam masyarakat, tidaklah mungkin suatu norma hukum dapat diharapkan tegak dan ditaati.

Mekanisme Penegakan Hukum

Bahasan tentang aparat penegak hukum mencakup pengertian mengenai institusi penegak hukum dan aparat (orangnya) penegak hukum. Dalam arti sempit, aparat penegak hukum terdiri dari polisi, penasihat hukum, jaksa, hakim dan petugas-petugas pada lembaga pemasyarakatan. Keberadaan keempat institusi penegak hukum—Kepolisian, Kejaksaan, Pengadilan, dan Lembaga Pemasyarakatan—merupakan suatu Sistem Peradilan Pidana Terpadu (*Integrated Criminal Justice System*) yang masing-masingnya memiliki peranan dalam penegakan hukum. Dukungan terhadap pelaksanaannya diberikan oleh Advokat selaku Pembela bagi pihak Korban ataupun Pelaku.

Peranan masing-masing institusi tersebut di atas dimulai dari pihak Kepolisian sejak diterimanya laporan pertama kali. Setelah itu dilakukan penggalian informasi atau keterangan sehubungan dengan kasus yang terjadi sampai pada proses pemanggilan para pihak, pemeriksaan, penangkapan, penahanan, pengeledahan, penyitaan, dan pemberkasan dan melimpahkannya kepada Jaksa Penuntut Umum setelah dinyatakan lengkap berkas (P21). Pada masing-masing tahapan kegiatan tersebut, koordinasi dilakukan dengan penyidik, pendamping korban dan atau advokat, khususnya saat dimulainya tahap pengeledahan.

Selanjutnya peran diambil oleh Kejaksaan. Dalam hal berkas dinilai lengkap maka pihak Kejaksaan akan menunjuk Jaksa Penuntut Umum, menyusun konsep surat dakwaan sembari menerima tersangka dan berkoordinasi dengan pihak kepolisian, advokat dan pendamping korban, untuk dilanjutkan kemudian pada proses pelimpahan berkas perkara ke pengadilan.

Proses selanjutnya dilakukan oleh pihak Pengadilan dimulai

dengan penetapan tanggal sidang, proses praperadilan jika diperlukan serta dilaksanakannya pemeriksaan di pengadilan. Proses ini meliputi pemeriksaan saksi, mendengarkan keterangan ahli, surat dan barang bukti, pemeriksaan terdakwa sampai dengan dikeluarkannya putusan, untuk kemudian dilanjutkan oleh Lembaga Pemasyarakatan sebagai institusi yang mempersiapkan upaya pemasyarakatan kembali bagi narapidana.

Dalam proses bekerjanya aparaturnya penegak hukum itu, terdapat tiga elemen penting yang memengaruhi, yaitu: (i) institusi penegak hukum beserta berbagai perangkat sarana dan prasarana pendukung dan mekanisme kerja kelembagaannya; (ii) budaya kerja yang terkait dengan aparatnya, termasuk mengenai kesejahteraan aparatnya, dan (iii) perangkat peraturan yang mendukung baik kinerja kelembagaannya maupun yang mengatur materi hukum yang dijadikan standar kerja, baik hukum materilnya maupun hukum acaranya. Upaya penegakan hukum secara sistematis haruslah memperhatikan ketiga aspek itu secara simultan, sehingga proses penegakan hukum dan keadilan itu sendiri secara internal dapat diwujudkan secara nyata.

Kondisinya saat ini, banyak masyarakat yang apatis terhadap konsistensi aparaturnya penegak hukum. Inkonsistensi penegakan hukum oleh aparat menjadi permasalahan serius di masyarakat. Inkonsistensi penegakan hukum ini kadang melibatkan masyarakat itu sendiri, keluarga, maupun lingkungan terdekatnya yang lain (tetangga, teman, dan sebagainya). Tentang pentingnya keseriusan aparaturnya dalam penegakan hukum turut disampaikan oleh mantan Ketua Mahkamah Konstitusi (MK) Jimly Asshiddiqie, bahwa keberadaan lembaga penegak hukum harus terus berbenah diri dan meningkatkan konsolidasi antarlembaga untuk mempercepat terwujudnya keadaan tertib hukum dan memberikan jaminan rasa keadilan pada masyarakat.⁶

PERSPEKTIF GENDER PARA PENEGAK HUKUM

Analisis terhadap pemahaman ataupun perspektif perempuan dari aparaturnya penegak hukum di Kabupaten Aceh Utara akan di-

dasarkan pada tiga prinsip yang dikandung dalam *Convention on Elimination of Discrimination Against Women* (CEDAW), yaitu:

- 1) Prinsip Persamaan Substantif, yang diterapkan untuk menentang konsep kesamaan (*sameness*) dan konsep proteksionis. Konsep kesamaan memandang bahwa perempuan dan laki-laki harus diperlakukan sama berdasarkan standar laki-laki. Oleh karenanya konsep ini akan mengabaikan kebutuhan strategis perempuan karena adanya perbedaan biologis dengan laki-laki. Keberadaan perempuan dalam prinsip ini dianggap tidak setara dengan laki-laki, sehingga mengakibatkan perlakuan-perlakuan berbasis gender yang merugikan perempuan. Oleh karena itu perempuan harus diperlakukan berbeda untuk memperoleh manfaat dan hasil akhir yang setara dalam kesempatan, akses, dan manfaat (*equality of opportunity, equality of access, equality of result*);
- 2) Prinsip Nondiskriminasi, diterapkan berdasarkan kenyataan bahwa ketidaksetaraan antara laki-laki dengan perempuan adalah hasil konstruksi, oleh karena itu tindakan proaktif harus dilakukan untuk menghapuskannya. Pasal 1 CEDAW menyatakan bahwa semua perbuatan yang berdampak atau bertujuan mendiskriminasi akan dinyatakan sebagai diskriminasi. Oleh karenanya, peraturan yang dianggap netral dan tujuannya tidak untuk mendiskriminasi perempuan namun dalam pelaksanaannya mendiskriminasikan perempuan juga harus dihapuskan.
- 3) Prinsip Kewajiban Negara.
Kewajiban dimaksud adalah:
 - a. Merumuskan kebijakan yang mencerminkan komitmen negara untuk mencegah, melarang, mengidentifikasi dan melakukan tindakan untuk memberikan sanksi terhadap perlakuan diskriminatif, serta mempromosikan hak-hak perempuan dan persamaan perempuan dengan laki-laki melalui tindakan proaktif untuk mengakselerasikan persamaan *de facto*;
 - b. Memformulasikan alat, cara dan mekanisme yang efektif

untuk melindungi hak perempuan;

- c. Mewujudkan tujuan penghapusan diskriminasi baik di tingkat publik maupun privat;

Ketiga prinsip ini dalam kerangka pelaksanaan CEDAW juga akan dikaji melalui 1) Pendekatan Formal, yang menelaah keberadaan aparatur dalam penegakan hukum, 2) Pendekatan Substantif, mengkaji muatan materi berbagai kebijakan termasuk instrumen hukum yang memiliki perspektif perempuan, dan 3) Pendekatan Protektif, dipakai untuk memberikan perlindungan terhadap perempuan.

Secara umum, kesadaran aparatur penegak hukum dalam perspektif perempuan menurut penulis dapat dikategorikan sebagai berikut: *Pertama*, aparatur penegak hukum tidak pernah tersentuh dengan wacana perlindungan perempuan ataupun gender. Hal ini mengakibatkan yang bersangkutan tidak peka. *Kedua*, aparatur penegak hukum tidak pernah tersentuh dengan wacana perlindungan perempuan ataupun gender, namun demikian yang bersangkutan memiliki kepekaan. *Ketiga*, aparatur penegak hukum pernah berinteraksi dengan wacana perlindungan perempuan ataupun gender dari berbagai sumbernya tetapi mereka kurang mempunyai kepekaan. *Keempat*, aparatur penegak hukum pernah berinteraksi dengan wacana perlindungan perempuan ataupun gender dari berbagai sumbernya sehingga mereka mempunyai sensitifitas dan kesadaran dalam perspektif perlindungan perempuan yang baik.

Untuk mengkaji kesadaran aparatur penegak hukum Aceh Utara dalam perspektif perlindungan perempuan, penulis melakukan observasi, analisis terhadap putusan pengadilan serta wawancara dan diskusi dengan berbagai pihak terkait, yaitu aparatur penegak hukum, masyarakat, perempuan yang terlibat dalam kasus, serta pihak Lembaga Bantuan Hukum terkait dalam hal ini Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan (LBH APIK).

Hasil dari kajian tersebut di atas, penulis beranggapan bahwa secara umum, kesadaran hukum berperspektif perlindungan

perempuan telah dimiliki oleh aparaturnya penegak hukum di Aceh Utara dalam berbagai kategorinya. Namun pandangan seperti itu belum diterima sepenuhnya oleh semua pihak. Misalnya, Direktur LBH APIK Aceh Utara menganggap bahwa “....*mindset* aparaturnya penegak hukum di Aceh Utara secara umum belum sepenuhnya berperspektif perempuan. Hal ini dikarenakan aparaturnya penegak hukum hanya terpaku pada formalitas peraturan perundang-undangan dan belum memahami substansi serta terobosan-terobosan hukum di bidang perlindungan bagi perempuan secara khusus”.⁷ Pendapat sebagaimana tersebut di atas, tentang kesadaran berperspektif perlindungan perempuan dari aparaturnya penegak hukum serta upaya yang dilakukan oleh Institusi Penegak Hukum Aceh Utara untuk meningkatkan kesadaran itu akan dieksplorasi lebih lanjut pada sub-sub bagian berikut.

Kesadaran Aparatur Kepolisian

Aparatur Kepolisian Resor Lhoksukon khususnya pada unit Perlindungan Perempuan dan Anak (PPA), sebuah unit Perlindungan Perempuan dan Anak (PPA) yang dibentuk sebagai peralihan dari Ruang Pelayanan Khusus (RPK) pada setiap Kepolisian Resor (Polres) yang ada di Jaringan Kepolisian Republik Indonesia, telah mendapatkan pemahaman terhadap perlindungan perempuan sebagai bagian dari hak asasi manusia (HAM) serta perspektif gender melalui Pelatihan HAM yang diadakan oleh Polda NAD bekerjasama dengan Polri dan *International Organization for Migration* (IOM). Polda NAD merupakan salah satu dari lima Polda di jajaran Polri yang mendapatkan kesempatan untuk menerima pelatihan menyeluruh bagi personil polisi tentang HAM dan Perpolisian Masyarakat. Dilaksanakan oleh Polri dengan dukungan pendanaan dan materi oleh IOM. Terlaksananya kondisi ini dilatarbelakangi kondisi Aceh pasca-konflik di mana pada saat konflik maupun setelah konflik banyak pelanggaran terhadap hak-hak perempuan terjadi, selain itu Aceh juga dipandang sebagai kondisi khusus ditambah lagi dengan musibah tsunami yang terjadi di akhir 2004 yang telah

menimbulkan penderitaan baru bagi perempuan khususnya. Program pelatihan ini bertujuan untuk mempersiapkan aparatur kepolisian dalam mewujudkan reformasi Polisi Republik Indonesia (Polri) menuju Polisi Sipil (*Civilian Police*) yang keberadaannya akan menjunjung tinggi supremasi hukum dan Hak Asasi Manusia. Secara khusus, program ini bertujuan untuk membuka wawasan, menambah pengetahuan dan pemahaman tentang HAM, yang selanjutnya dapat terinternalisasi dalam setiap kognisi anggota Polri dan termanifestasi dalam perilaku sehari-hari.⁸

Menurut Bripka Z, salah seorang peserta latihan tersebut, materi-materi yang disampaikan pada pelatihan ini telah membuka wacana tentang pemahaman HAM dan perspektif gender, dikarenakan pelatihan ini juga memuat materi tentang hak-hak perempuan, keberadaan perempuan sebagai kelompok rentan, prinsip-prinsip utama dalam penegakan hukum dan hak-hak perempuan. Selain itu, materi yang disampaikan juga memuat persoalan-persoalan gender, kesetaraan antara perempuan dan laki-laki, pengarusutamaan gender, diskriminasi gender serta menghadirkan berbagai telaah tentang kasus kekerasan dalam rumah tangga dan bentuk-bentuk kekerasan terhadap perempuan.⁹

Penerapan atas perspektif perlindungan terhadap perempuan dan kelompok rentan lainnya seperti anak juga telah dilaksanakan oleh institusi kepolisian. Hal ini ditunjukkan di antaranya dengan dilakukannya pemeriksaan secara cepat untuk kasus-kasus seperti perkosaan, pelecehan dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Salah satu kasus yang dianalisis dalam penelitian ini adalah kasus pelecehan seksual terhadap seorang anak perempuan (berusia 14 tahun) berinisial CP. Penanganan terhadap kasus ini pada tingkat kepolisian, menurut keterangan keluarga korban¹⁰, menunjukkan bahwa polisi secara proaktif telah menggali informasi dari masyarakat serta fakta yang diperlukan untuk menangkap pelaku, bahkan pada saat belum dilaporkannya kasus tersebut oleh pihak korban ataupun keluarganya. Proses pemeriksaan dilakukan oleh Polisi pada Polsek setempat setelah mendengar adanya keramaian di sekitar rumah korban melalui informasi warga. Kemudian dilakukan upaya penyelidikan selanjutnya. Hal ini

menunjukkan tingginya komitmen pelaksanaan tugas dan fungsi polisi sebagai penegak hukum dalam menciptakan ketertiban di masyarakat.

Kasus lain yang diamati adalah kasus kekerasan dalam rumah tangga yang dalam proses pemeriksaannya, berdasarkan wawancara dan analisis atas Berita Acara Pemeriksaan, penulis menganggap bahwa polisi telah melakukan pemeriksaan cepat, yaitu ketika pihak korban ataupun pelapor datang akan segera diarahkan untuk dapat ditemui oleh personel pada unit PPA. Kasus kekerasan dalam rumah tangga yang dialami korban RW dilaporkan oleh yang bersangkutan pada hari dialaminya kekerasan dan diperiksa oleh Bripda HJ – penyidik pembantu pada Polres Aceh Utara. Berdasarkan keterangan Bripda HJ, setelah mendapatkan laporan dari korban, beliau mengarahkan korban untuk segera menjalani pemeriksaan fisik dengan merujuknya kepada institusi terkait seperti Rumah Sakit ataupun Puskesmas terdekat untuk menjalani *visum et repertum* dan selanjutnya diadakan pemeriksaan dalam bentuk tanya jawab.

Dalam uraian tanya jawab yang ada pada Berita Acara Pemeriksaan atas saksi korban, Penyidik Pembantu telah menerapkan ketentuan pasal 44 Ayat (1) dan (2) UU Republik Indonesia No 23 Tahun 2004¹¹ tentang Penghapusan Kekerasan di dalam Rumah Tangga jo. Pasal 351 KUH Pidana¹². Hal ini dalam pengamatan penulis menunjukkan bahwa implementasi atas ketentuan UU telah dengan baik dilakukan oleh aparaturnya polisi. Penyandingan dengan hasil pemantauan oleh Irianto dan L.I. Nurtjahyo (2006) di pengadilan umum wilayah DKI Jakarta dan Tangerang yang menunjukkan bahwa aparaturnya penegak hukum belum progresif menerapkan aturan hukum berperspektif perlindungan perempuan. Dalam pandangan penulis, dengan berbagai keterbatasan yang ada pada Polres Aceh Utara maka kesadaran aparaturnya terkait dalam perspektif perlindungan perempuan telah ada. Kesadaran ini sebagiannya tercermin pada kategori ketiga, yaitu mereka telah mendapatkan pemahaman dalam perspektif perlindungan perempuan namun belum memahami hakikat makna gender dan tidak mendasarkan

pemahamannya pada Prinsip Persamaan Substantif. Hal ini ditandai dengan pernyataan dari beberapa anggota polisi pada saat wawancara bahwa gender adalah persamaan antara laki-laki dengan perempuan. Kekeliruan pemahaman sebagaimana tersebut di atas tampaknya hampir merata pada setiap institusi penegak hukum, dan wacana ini pula yang berkembang dalam masyarakat secara umum. Hal ini menunjukkan bahwa walaupun telah dilaksanakannya kegiatan sejenis pelatihan yang bertujuan untuk meningkatkan pemahaman serta kesadaran aparaturnya penegak hukum tentang perspektif perlindungan perempuan dan gender, namun pemahaman awal yang dimiliki oleh masing-masing personel tampaknya belum dapat berubah. Kesadaran berperspektif perlindungan perempuan yang dimiliki oleh aparaturnya polisi lebih banyak dilandaskan pada keberadaan peraturan-peraturan yang secara spesifik memberikan perlindungan terhadap perempuan.

Kendala yang dialami aparaturnya kepolisian Aceh Utara sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya adalah minimnya sarana prasarana pendukung operasional unit PPA, terutama tidak tersedianya ruangan khusus yang memadai untuk proses pemeriksaan kasus-kasus khusus yang melibatkan perempuan. Hal ini terjadi disebabkan oleh beberapa hal, yaitu belum adanya alokasi dana khusus pada anggaran Polres serta kondisi transisi Polres Aceh Utara dengan menempati kantor baru setelah sebelumnya berstatus Polres Persiapan.

Kendala lainnya yang dialami Polres Aceh Utara adalah masih kurangnya personel Polisi Wanita (Polwan) yang ditempatkan pada unit PPA. Hal ini terjadi disebabkan minimnya jumlah personel Polwan untuk seluruh Polres Aceh Utara¹³. Namun demikian, untuk dapat berjalannya penegakan hukum khususnya perlindungan bagi perempuan secara maksimal kondisi seperti ini menurut penulis tidak dapat dibiarkan. Maknanya, Polres Lhoksukon sedapat mungkin harus memberikan perhatian maksimal untuk tersedianya personel Polwan yang representatif dan memiliki kapabilitas memadai dalam menangani kasus-kasus yang melibatkan perempuan. Namun demikian, penulis juga

sepakat dengan catatan yang telah diberikan oleh beberapa peneliti lain bahwa keberadaan aparaturnya penegak hukum perempuan belum tentu dapat menjamin dapat dilaksanakannya penegakan hukum berperspektif perlindungan perempuan yang optimal jika tidak diiringi dengan pemahaman dan kesadaran yang baik dari aparaturnya bersangkutan.

Sebaliknya, aparaturnya penegak hukum laki-laki yang memiliki kapabilitas dan sensitifitas akan dapat mewujudkan penegakan hukum hakiki atas perlindungan perempuan. Permasalahan kapabilitas ini perlu mendapatkan perhatian serius bagi Polres Aceh Utara karena hal ini menyangkut pada profesionalitas penegak hukum polisi yang termasuk di dalamnya personel polisi serta institusi Polres Aceh Utara sendiri.

Kesadaran Aparatur Kejaksaan

Kejaksaan Negeri Aceh Utara sejauh pengamatan penulis mencerminkan pada kategori kedua bahwa aparaturnya penegak hukum belum bersentuhan dengan wacana perlindungan perempuan dan gender (dalam bentuk pelatihan khusus misalnya), namun telah memiliki kesadaran dan sensitifitas perlindungan perempuan maupun gender. Pelatihan khusus bagi aparaturnya Kejaksaan Negeri Aceh Utara belum pernah diadakan oleh institusi Kejari Aceh Utara. Namun Kejaksaan Tinggi NAD pernah mengadakan pelatihan serupa untuk Jaksa Perempuan di lingkungan Kejati NAD. Pelatihan ini tidak dapat diikuti oleh Kejari Aceh Utara karena peserta yang diharapkan atau diprioritaskan dalam pelatihan ini adalah jaksa perempuan yang tidak ada personelnnya pada Kejari Aceh Utara. Kondisinya saat ini, untuk keseluruhan Kejaksaan Negeri di NAD hanya terdapat tujuh orang jaksa perempuan, sebagaimana disampaikan Kajari Aceh Utara. Sampai dengan saat tulisan ini disusun, penulis belum mendapatkan informasi tentang pelaksanaan pelatihan dimaksud, baik tentang visi, maupun tujuan pelaksanaan kegiatan.

Hal ini menunjukkan bahwa pada tataran Kejaksaan Tinggi, pemahaman aparaturnya—dalam hal ini penyelenggara kegiatan —

tentang perspektif perlindungan perempuan ataupun gender juga masih minim, sehingga penyelenggaraan kegiatannya dibatasi hanya untuk Jaksa Perempuan. Pada hakikatnya upaya untuk menegakkan hukum dalam perspektif perlindungan perempuan maupun gender tidak akan mungkin dapat diwujudkan jika hanya melibatkan aparaturnya secara parsial, apalagi dengan membatasi keterlibatan laki-laki di dalam prosesnya.

Penanganan terhadap kasus-kasus yang melibatkan perempuan sebagai pelaku tindak pidana maupun sebagai korban pada Kejaksaan Negeri Aceh Utara dilaksanakan sesuai dengan prosedur sebagaimana adanya, namun sedapat mungkin pihak Kejaksaan Negeri Aceh Utara tidak melakukan penahanan terhadap perempuan yang menjadi pelaku tindak pidana. Hal ini bertujuan untuk melindungi perempuan-perempuan tersebut, khususnya juga bagi keluarga terutama anak-anak dari yang bersangkutan. Di samping itu, hal ini juga bagian dari upaya Kejaksaan untuk menerapkan pendekatan yang bersifat edukatif bagi masyarakat pelaku pelanggaran dengan memperhatikan kearifan lokal dari masyarakat bersangkutan. Namun demikian, perlakuan ini juga dibatasi bagi para pelaku tindak pidana pelanggaran narkoba dan psikotropika. Kepala Kejaksaan Negeri Aceh Utara menyampaikan bahwa: “..... Kejaksaan bekerja dengan melandaskan pada doktrin *equality before the law*”. Untuk itu seorang jaksa dalam menuntut suatu perkara harus mempertimbangkan aspek-aspek yuridis/legalitas di samping juga memperhatikan aspek-aspek lainnya seperti sosial dan psikologis. Berkaitan dengan tuntutan pidananya sendiri, Kejaksaan Negeri Aceh Utara mengajukan sedapat mungkin dihukum percobaan, dengan tujuan untuk dapat dibentuknya “*self control*” dari yang bersangkutan sendiri”.¹⁴

Penanganan perkara-perkara yang melibatkan perempuan pada Kejari Aceh Utara tidak diselenggarakan secara khusus sebagaimana adanya pada unit PPA Polres Aceh Utara karena tidak adanya unit sejenis serta tidak adanya Jaksa Perempuan pada Kejari Aceh Utara.¹⁵ Meskipun ada keterbatasan dalam segi jumlah aparaturnya jaksa perempuan, namun untuk penerapan hukum berperspektif

perlindungan perempuan sebagiannya telah dilaksanakan oleh aparaturnya Kejaksaan Negeri Aceh Utara.

Berlandaskan pada prinsip kewajiban negara, berbagai peraturan perundang-undangan telah digunakan untuk menyelesaikan tindak pidana yang dilakukan oleh perempuan ataupun terjadi atas perempuan. Contohnya UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan di dalam Rumah Tangga telah dipakai untuk kasus-kasus penganiayaan yang terjadi dalam lingkup rumah tangga, begitu pula dengan kasus-kasus yang melibatkan anak sebagai korban, pihak kejaksaan juga telah menerapkan UU Perlindungan Terhadap Anak.

Penulis beranggapan bahwa keterlibatan dan kekerapan pertemuan antara Jaksa maupun Hakim dalam pemeriksaan korban maupun pelaku tindak pidana tidak sekerap Polisi. Hal ini dikarenakan, Jaksa maupun Hakim lebih sering hanya berhadapan dengan “kertas” (berupa Berkas Acara Pemeriksaan (BAP) maupun Surat Dakwaan). Kondisi ini di satu sisi dapat menyebabkan Jaksa maupun Hakim tidak mendapatkan “*feeling*” terhadap kasus, khususnya yang melibatkan perempuan. Padahal disinilah diperlukannya sensitifitas, yaitu bagaimana aparaturnya penegak hukum ikut merasakan apa yang dirasakan oleh korban, ikut membayangkan apa yang terjadi di balik tindak pidana yang dilakukan oleh pelaku, khususnya tentang apa yang dialami oleh korban ataupun pelaku perempuan.

Kajian terhadap kesadaran Jaksa Penuntut Umum (JPU) dalam perspektif perlindungan perempuan, salah satunya dieksplorasi pada kasus pelecehan seksual dalam hal mana korbannya seorang anak. Kondisinya menunjukkan bahwa pada tahap dakwaan terlihat upaya yang dilakukan oleh JPU dengan mendakwa tindak pidana ini berdasarkan ketentuan Pasal 81 UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.¹⁶ Artinya JPU dengan baik telah mendasarkan dakwaannya pada hukum yang khusus dibandingkan dengan hanya menerapkan ketentuan yang diatur dalam Ketentuan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP). KUHP Indonesia sendiri, secara khusus tidak mengenal istilah pelecehan seksual. Pasal-pasal terkait terhadap tindak pidana

ini adalah Pasal 281 dan Pasal 294 KUHP, yang masing-masingnya memberikan pengaturan tentang terjadinya tindakan merusak kesopanan dan kesusilaan di hadapan umum serta ancaman terhadap perbuatan cabul yang dilakukan terhadap anak di bawah umur.

Pada pasal 294 KUHP itu, selengkapnya mengatur pada Ayat (1) Barangsiapa melakukan perbuatan cabul dengan anaknya, anak tirinya, anak di bawah pengawasannya yang belum dewasa, atau dengan orang yang belum dewasa yang pemeliharaannya, pendidikan atau penjagaannya diserahkan kepadanya ataupun dengan bujangnya atau bawahannya yang belum dewasa, diancam dengan pidana penjara paling lama tujuh tahun, pada Ayat (2) Diancam dengan pidana yang sama: 1. Pejabat yang melakukan perbuatan cabul dengan orang yang karena jabatan adalah bawahannya, atau dengan orang yang penjagaannya dipercayakan atau diserahkan kepadanya. 2. Pengurus, dokter, pegawai, pengawas atau pesuruh dalam penjara, tempat pekerjaan negara, tempat pendidikan, rumah piatu, rumah sakit, rumah sakit jiwa atau lembaga sosial, yang melakukan perbuatan cabul dengan orang yang dimasukkan kepadanya.

Bahwa khusus untuk pelanggaran terhadap UU Narkotika, JPU cenderung melandaskan pemahaman dan sikapnya berdasarkan asas *equality before the law* – bahwa ketika telah terjadi pelanggaran terhadap UU Narkotika, maka siapapun pelakunya adalah dianggap sama di hadapan hukum, baik dia laki-laki maupun perempuan. Maknanya, ketika JPU telah mendapatkan perbuatan terdakwa memenuhi ketentuan formil ataupun kualifikasi dari pasal-pasal terkait, maka alasan yang tersimpan di balik perbuatannya tidak mendapat pertimbangan dari JPU selain adanya alasan kemanusiaan.

Catatan penting tentang perspektif perlindungan perempuan yang dimiliki oleh aparaturnya Kejaksaan Negeri Aceh Utara ini adalah telah adanya sensitifitas dan kesadaran dari pihak JPU. Namun hal ini bukan dikarenakan telah terbangunnya perspektif perlindungan perempuan melainkan karena adanya upaya untuk mengimplementasikan ketentuan peraturan perundang-undangan

yang secara khusus memberikan perlindungan terhadap perempuan diiringi berbagai alasan kemanusiaan.

Minimnya upaya untuk meningkatkan pemahaman aparaturnya Jaksa dalam perspektif perlindungan perempuan pada Kejaksaan Negeri Aceh Utara merupakan penyebab lemahnya kesadaran aparaturnya dan hal ini menjadi hambatan tersendiri dalam upaya penegakan hukum. Namun demikian pihak Kepala Kejaksaan Negeri Aceh Utara menyampaikan bahwa untuk mengatasi hal ini maka selaku pimpinan telah diupayakan untuk mengadakan diskusi di antara sesama Jaksa serta disampaikannya arahan rutin, khususnya ketika JPU berhadapan dengan kasus-kasus yang melibatkan perempuan, baik sebagai korban maupun pelaku. Beberapa arahan dimaksud adalah berkaitan dengan penentuan dakwaan, bahwa Jaksa dalam menentukan dakwaannya dituntut tidak memandang hukum secara formalistik belaka, tetapi juga sebagai *social norm* sehingga hukum yang diharapkan menjadi *tool of social engineering* dapat tercipta. Selain itu, aparaturnya kejaksaan juga diberi arahan supaya menempatkan dirinya pada posisi korban ataupun terdakwa.

Kondisi ini menurut penulis adalah bagian dari implementasi *gender mainstreaming* atau Pengarusutamaan Gender (PUG). Arahan yang dilakukan oleh pihak pimpinan diharapkan dapat mengubah kebijakan, aturan main, praktek, dan perilaku institusi serta personel penegak hukum untuk dapat mencapai tujuan akhirnya yaitu kesetaraan gender dan perlindungan perempuan. Strategi PUG pada dasarnya tidak hanya melalui pengembangan kapasitas individu namun juga terhadap aturan—aturan formal dan informal—dari sebuah institusi. Maknanya, upaya maksimal harus dimulai oleh pimpinan untuk dapat mendorong perubahan kultur institusi. Pengalaman PUG menunjukkan kultur bisa (dan biasanya) berubah karena kepemimpinan yang kuat dan keterbukaan pengikutnya untuk menerima perubahan (Sinta R. Dewi: 2006). Hal ini, menurut penulis, terlihat pada Kejari Aceh Utara, baik dikarenakan kepemimpinan kuat saat ini maupun faktor luar seperti upaya reformasi dari masing-masing institusi yang sedang dicanangkan untuk dapat terciptanya reformasi

hukum.

Kesadaran Aparatur Hakim

Hakim sebagai aparatur penegak hukum memiliki fungsi tidak hanya sebagai corong undang-undang, namun juga diberikan keleluasaan untuk membuat terobosan – terobosan hukum dalam pertimbangan-pertimbangan dan putusan-putusannya. Keberadaan hakim yang secara progresif mampu menghasilkan keputusan yang berperspektif perempuan akan membuka peluang bagi terciptanya keadilan, khususnya bagi perempuan pencari keadilan.

Pada beberapa tahun terakhir kajian tentang peranan hakim serta bias gender dalam persidangan telah banyak dilakukan, terutama pada negara-negara bagian di Amerika Serikat. Salah satunya studi yang dilakukan pada 2002 menampilkan data bahwa *“...a number of states have adopted more stringent standards of profesional ethics, expressly prohibiting lawyers, judges and court staff from exhibiting the types of gender bias revealed in their task force reports”* (Kimberly A. Lonsway et. al., 2003). Lebih lanjut disampaikan, *“Although attorneys and court staff have also been the subject of scrutiny, most of the attention has focused on the judiciary as the institution with primary authority and indeed the responsibility to eliminate gender bias in the court system”*. Hal ini menunjukkan kondisi yang sama untuk konteks Indonesia, bahwa keberadaan hakim diharapkan menjadi ujung tombak terciptanya keadilan dan kepastian hukum bagi perempuan khususnya.

Hakim pada Pengadilan Negeri Aceh Utara memiliki sensitifitas dan perspektif perlindungan terhadap perempuan yang berbeda. Beberapa di antaranya berada pada kategori pertama, yakni mereka yang belum pernah bersentuhan dengan wacana perlindungan perempuan ataupun gender sehingga kurang memiliki sensitifitas perlindungan terhadap perempuan. Lainnya berada pada kategori ketiga, bahwa hakim berinteraksi dengan wacana tersebut secara langsung maupun tidak langsung namun perspektif terhadap per-

lindungan perempuan belum dapat tumbuh dikarenakan masih melekatnya pemahaman awal serta doktrin “setiap orang dianggap sama di hadapan hukum”, tanpa memandang bahwa perlakuan berbeda terhadap perempuan perlu diterapkan. Aparatur pada kategori ini berkeyakinan bahwa doktrin itu secara formalistik akan dapat menciptakan keadilan, sehingga *sense of gender* menjadi hal yang tidak begitu penting dan kenapa mempermasalahkan gender? Selebihnya, berada pada kategori keempat, yaitu mereka telah kerap bersentuhan dengan wacana tersebut sehingga mereka memiliki wacana dan perspektif perlindungan perempuan yang baik.

Gender sendiri sebagai suatu konsep dipahami berbeda oleh masing-masing hakim pada PN Lhoksukon. Sebagiannya memandang bahwa gender adalah persamaan antara laki-laki dengan perempuan,¹⁷ yang lainnya bersikap “hati-hati” untuk memberikan pemahamannya terhadap gender, di antaranya mengkaji gender berdasarkan sumbernya “Gender Barat vs Gender Islam”¹⁸ dan sebagian lainnya mencermati fenomena gender yang dianggap sebagai suatu gerakan “kebablasan”. Mereka memandang bahwa pada dasarnya keberadaan perempuan dan laki-laki adalah memiliki hak yang sama, namun demikian perempuan tidak boleh melupakan kodratnya.¹⁹ Pemahaman terhadap konsepsi gender yang masih beragam, kiranya juga penting untuk didefenisikan ulang sesuai dengan ciri maupun konteks nasional dan lokal Aceh. Adanya kesenjangan pemahaman terhadap konsep gender dan perspektif perlindungan perempuan akan berdampak pada implementasi Pengarusutamaan Gender sebagai suatu strategi. Lebih lanjut, ini membawa dampak bagi upaya peningkatan kesadaran hukum berperspektif perlindungan perempuan dan gender.

Dalam penanganan perkara-perkara yang melibatkan perempuan sebagai pelakunya, hakim pada PN Lhoksukon tidak memandang keberadaan pelakunya, apakah dia perempuan ataupun laki-laki, namun hanya melihat pada berat ringannya kualitas perbuatan si pelaku sesuai dengan prinsip *equality before the law*. Kalaupun ada perbedaan perlakuan terhadapnya,

perbedaan tersebut didasarkan pada pertimbangan hal-hal yang meringankan dari si pelaku, misalnya perempuan tersebut terpaksa melakukan tindak pidana atau dia menjadi orang tua tunggal dan pencari nafkah di keluarganya. Berbeda halnya dengan penanganan kasus yang melibatkan anak baik sebagai korban tindak pidana maupun pelaku pidana, sedapat mungkin hakim akan menerapkan *restorative justice system*, yang bertujuan untuk melindungi si anak sendiri.²⁰

Berdasarkan hasil pengamatan pada proses persidangan kasus pelecehan seksual, tanggal 29 Juli 2008, yang menimpa seorang anak perempuan dengan inisial CP berusia 14 tahun, penulis menilai keberadaan Ketua Majelis Hakim secara arif telah mampu menempatkan posisinya sebagai seorang hakim yang bertugas untuk menggali fakta-fakta yang ada tanpa menyudutkan korban dengan pertanyaan-pertanyaan yang “kasar”. Ketua majelis telah menerapkan perspektifnya terhadap korban, terlebih lagi korbannya adalah seorang perempuan belum dewasa yang mengalami kasus pelecehan.

Proses pemeriksaan dilaksanakan dengan konsep dan prosedur peradilan anak, dalam hal mana Ketua Majelis mengarahkan kepada Anggota Majelis dan Jaksa Penuntut Umum untuk melepaskan baju toga pada saat pemeriksaan saksi korban, dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan dengan hati-hati dan intonasi yang lembut. Terlihat upaya dari Ketua Majelis untuk membawa saksi korban nyaman dan tidak khawatir dengan suasana persidangan. Selain itu, Ketua Majelis pada saat pemeriksaan saksi juga mengarahkan dan memerintahkan saksi lainnya untuk keluar ruangan sidang dan dapat menenangkan emosi Ibu korban yang pada saat pemeriksaan dihadirkan sebagai saksi.

Sebagai sandingannya adalah sikap salah seorang Hakim Anggota, yang pada saat pemeriksaan saksi korban terdengar tidak sensitif dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan hubungan antara saksi korban dengan pelaku. Hal ini tercermin di antaranya pada kalimat sebagai berikut: “*Apa benar di antara korban dengan pelaku tidak ada hubungan apa-apa?*” Yang dijawab oleh saksi korban: “*Benar, bahwa tidak ada*

hubungan apa pun di antara mereka, kecuali ada hubungan saudara jauh.” Dalam pandangan penulis, pertanyaan ini tidak perlu dipertanyakan bahkan kepada saksi korban, karena walaupun ada hubungan antara korban dengan terdakwa, hal ini tidak menyebabkan perbuatan pelecehan dapat dibenarkan terjadi terhadapnya. Lebih lanjut, pada saat pemeriksaan saksi yang salah satunya menghadirkan Ibu Korban, Hakim Anggota yang bersangkutan menanyakan tentang air mani yang ada pada celana tidur korban bagian depan sambil menunjukan alat bukti celana tidur berwarna abu-abu. Beliau bertanya: *“Apakah di celana ini ada air mani, dan di mana letaknya?”* yang dijawab oleh saksi *“Ada, di bagian depan”*. Dilanjutkan oleh Hakim Anggota *“Apa Ibu tahu ini benar air mani?”* yang dijawab oleh Saksi *“tidak tahu”*. Pada saat ini terlihat perubahan intonasi dari Hakim Anggota dengan menyatakan *“Masa’ Ibu tidak tau bagaimana air mani?”*. Terhadap hal ini, Ketua Majelis Hakim mengambil alih jalannya persidangan dan tidak memperpanjang pertanyaan tersebut. Dalam pandangan penulis sikap ini sangat arif dalam hal mengendalikan keadaan.

Berkaitan dengan sikap salah seorang Hakim Anggota tersebut, penulis mendapatkan kesempatan terpisah untuk berdiskusi tentang perspektifnya serta jalannya persidangan.²¹ Terlihat bahwa konsepsi yang dimiliki oleh Hakim Anggota belum berperspektif perempuan dan merasa bahwa pertanyaan-pertanyaan yang diajukannya masih dalam kategori “wajar”. Terhadap hal ini, Hakim Anggota bersangkutan juga menanyakan kembali kepada penulis, apakah memang pertanyaan yang diajukannya dalam persidangan keliru. Poin penting yang saya catat di sini adalah sikap terbuka dari Hakim Anggota bersangkutan untuk menerima wacana baru serta koreksi. Bahwa pertanyaan-pertanyaan yang sifatnya tendensius sebagaimana yang diajukannya membawa efek tidak baik bagi korban perempuan tidak disadari oleh beliau. Hal ini menunjukkan pada praktek-praktek persidangan yang sudah sedemikian “langgeng” mensubordinasikan dan mendiskriminasikan perempuan secara tidak langsung. Dalam hal mana, pertanyaan tersebut akan menggiring korban

kembali pada peristiwa yang menyakitkannya.

Beranjak pada kasus lain yang dianalisis dalam tulisan ini yaitu adanya fenomena tindak pidana terhadap penyalahgunaan narkoba sebagaimana yang diatur dalam UU Nomor 22 Tahun 1997. Kondisi ini di satu sisi tidak terlepas dari adanya fakta bahwa Aceh menjadi lahan yang subur untuk tumbuhnya ganja yang merupakan bagian dari narkoba golongan I. Di sisi lain, beratnya tuntutan pemenuhan ekonomi keluarga telah menyebabkan banyak pihak termasuk perempuan menjalani cara pintas dalam memperdagangkan ganja, yang membawa hasil bagi kelangsungan ekonomi keluarga. Apalagi secara geografis Aceh Utara menjadi jalur peredaran ganja menuju Medan, Sumatera Utara, dan berbagai kota besar lainnya di Indonesia.

Dilema dirasakan oleh aparaturnya penegak hukum ketika berhadapan dengan perempuan sebagai pelaku tindak pidana narkoba. Di satu sisi, keberadaan Undang-Undang ini menuntut dan menempatkan pelanggaran terhadapnya dalam kategori perkara penting – hal ini berkaitan dengan efek dari tingginya peredaran narkoba maupun psikotropika di Indonesia. Namun di sisi lain, aparaturnya penegak hukum seringkali juga harus menghadapi perempuan sebagai pelakunya – dalam hal mana perspektif perlindungan perempuan juga harus ditegakkan dalam penanganan perkaranya.

Dari keseluruhan kasus yang masuk ke PN Aceh Utara mulai Januari sampai dengan September 2008, terdapat enam kasus yang melibatkan perempuan dengan dakwaan berkisar pada pelanggaran terhadap Pasal 78²², 81 ayat (1)²³ dan 82 ayat (1)²⁴ UU Nomor 22 Tahun 1997. Penyelesaian terhadap kasus-kasus peredaran Narkoba, seperti ganja khususnya, yang telah melibatkan perempuan sebagai kurir tidak dapat diberantas oleh aparaturnya penegak hukum secara menyeluruh. Data-data kriminalitas harusnya dipergunakan oleh aparaturnya untuk melihat fakta bahwa keterlibatan perempuan dalam peredaran narkoba hanyalah sebagai “alat” atau kurir belaka dan diakibatkan oleh kebutuhan ekonominya, sehingga perempuan bukanlah “otak” dari kejahatan ini.

Mendasarkan pada salah satu Putusan Pengadilan Negeri Lhoksukon Nomor Putusan 49/Pid.B/2008/PN-LSK atas nama terdakwa H binti U, juga dilakukan analisis yang bertujuan untuk mengetahui penerapan perspektif perlindungan perempuan oleh hakim. Bahwa berdasarkan fakta-fakta yang terungkap di persidangan dengan juga mempertimbangkan dakwaan dari Jaksa Penuntut Umum—Primair Pasal 81 ayat (1) huruf a UU Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1997 tentang Narkotika—telah dipenuhi unsur-unsur sebagai berikut:

1. Barang siapa;
2. Dengan tanpa hak dan melawan hukum;
3. Membawa, mengirim, mengangkut atau mentransito Narkotika Golongan I.

Majelis Hakim pada kasus ini telah melakukan penggalian terhadap fakta hukum diiringi dengan analisis hukum terhadap masing-masing unsur tersebut di atas. Bahwa unsur “barang siapa” dalam hal ini adalah subjek hukumnya sebagai orang pribadi yang dapat bertanggungjawab secara hukum, sehat mental dan tanggungjawab hukumnya tidak hilang dikarenakan ketentuan perundang-undangan yang berlaku, dalam hal ini di persidangan telah dihadapkan seorang perempuan sebagai terdakwa (*dader*). Terdakwa dalam keadaan sehat mental dan jasmaninya, mengaku bernama H binti U dan mengerti kenapa didakwakan di persidangan serta mampu menjawab semua pertanyaan yang diajukan kepadanya sebagai terdakwa.

Unsur kedua, “dengan tanpa hak dan melawan hukum”, maksudnya di sini adalah perbuatan terdakwa tidak mempunyai izin dari pemerintah ataupun instansi pemerintahan yang berwenang untuk itu, seperti yang diamanatkan di dalam ketentuan undang-undang narkotika. Fakta hukum di persidangan mengungkapkan bahwa terdakwa tidak bisa menunjukkan izin ataupun tidak mempunyai izin untuk membawa, mengirim, mengangkut atau mentransito ganja tersebut dan ternyata secara sadar terdakwa mengetahui bahwa ganja tersebut dilarang oleh Negara dan Undang-Undang dan terdakwa juga mengetahui konsekuensi

hukumnya. Perbuatan terdakwa tersebut nyata-nyata telah melanggar ketentuan undang-undang narkotika yang ada.

Pada pertimbangan unsur ketiga “membawa, mengirim, mengangkut atau mentransito Narkotika Golongan I”, Majelis Hakim menimbang bahwa unsur tersebut bersifat alternatif, jadi apabila salah satu unsurnya terbukti maka unsur yang lain tidak perlu dibuktikan lagi. Selain itu, pada beberapa bagian pertimbangannya Majelis Hakim berpendapat bahwa karena kesalahan terdakwa telah terbukti secara sah dan meyakinkan serta sepanjang pemeriksaan di persidangan ternyata majelis hakim berpendapat bahwa terdakwa dapat dipertanggungjawabkan atas kesalahannya tersebut, maka terdakwa harus dijatuhi hukuman setimpal atas kesalahannya. Lebih lanjut, majelis hakim juga menimbang mengenai ukuran hukuman yang patut diterima oleh terdakwa, dengan memperhatikan tentang sejauhmana keterlibatan ataupun peran terdakwa dalam suatu tindak pidana yang terjadi, sehingga patut bagi Majelis Hakim untuk mempertimbangkan berat atau ringannya hukuman yang akan dijatuhkan kepada terdakwa.

Majelis Hakim dalam kasus ini memberikan pertimbangan hukum atas dasar keyakinan bahwa semua unsur dakwaan primair telah terbukti dan terdakwa dapat mempertanggungjawabkan perbuatannya. Hakim dalam pertimbangannya juga telah menerapkan nilai-nilai dasar (*grund norm/grund value*) dari hukum sendiri, yang didalamnya terdapat unsur keadilan, kegunaan dan kepastian hukum sehingga keberlakuannya dapat dirasakan baik secara filosofis, sosiologis maupun yuridis. Penjatuhan pidana yang ditetapkan oleh Majelis Hakim dengan mempertimbangkan keadaan-keadaan yang memberatkan dan keadaan-keadaan yang meringankan dimaksudkan sebagai bagian dari pembinaan bagi pelaku tindak pidana atau bersifat *preventif edukatif* dan bukannya suatu tindakan pembalasan atas perbuatan terdakwa.

Penulis menilai bahwa upaya yang dilakukan oleh Majelis Hakim pada kasus ini telah seoptimal mungkin untuk mengeksplorasi berbagai fakta hukum yang ada dan terungkap di persidangan dan menyandingkan pertimbangannya dengan nilai-nilai dasar, namun belum terlihat adanya upaya untuk mengkaji

fakta yang ada dengan perspektif perempuan, dalam hal ini Putusan Hakim masih minim pertimbangan tentang kenapa dan apa yang melandasi perempuan melakukan tindak pidana ini.

Mengkaji pada putusan lain yang dapat diakses, Putusan Nomor 51/Pid.B/2008/PN – LSK untuk kasus pelanggaran Undang-Undang Narkotika, Majelis Hakim dalam salah satu bagian pertimbangannya menyatakan bahwa terdakwa di dalam dakwaan primair telah didakwa melakukan tindak pidana sebagaimana diatur dan diancam pidana dalam Pasal 81 Ayat (1) huruf a UU Nomor 22 Tahun 1997 tentang Narkotika yang mengandung unsur-unsur sebagai berikut: 1) Barang siapa; 2) Dengan tanpa hak dan melawan hukum; 3) Mengimpor, mengekspor, membeli, menyerahkan, menerima, menjadi perantara dalam jual beli, alat menukar Narkotika golongan I: namun demikian, Majelis Hakim tidak memberikan analisis terhadap unsur-unsur yang ada. Lebih lanjut, dalam bagian lain pertimbangannya, Majelis Hakim berketetapan bahwa karena terdakwa telah terbukti secara sah dan meyakinkan bersalah melakukan tindak pidana “secara tanpa hak dan melawan hukum membawa narkotika golongan I” dan selama pemeriksaan di persidangan pada diri terdakwa tiada pengecualian pertanggung-jawaban pidana, baik sebagai alasan pemaaf atau alasan pembeda yang dapat menghapus kesalahan terdakwa, maka terdakwa harus dipertanggung-jawabkan akan kesalahannya dan harus dipidana.

Pada putusan ini, penulis juga menilai bahwa Majelis Hakim belum mengupayakan penggalian fakta secara optimal tentang keterlibatan perempuan sebagai pelaku tindak pidana narkotika – disandingkan dengan adanya fakta bahwa terjadinya tindak pidana dalam kasus ini sebagaimana yang terungkap dalam dakwaan Penuntut Umum – adalah bahwa terdakwa melakukan perbuatan tersebut disuruh oleh orang lain, bernama H alias M A bin M dengan ongkos Rp. 100.000, per paket/ball. Upaya untuk menegakkan hukum juga terlihat tanggung. Bertolak dari kondisi ini dan dengan dimilikinya sensitifitas dan perspektif hukum perempuan yang ada serta upaya progresif, harusnya aparaturnya penegak hukum dapat bertindak untuk membongkar sindikat

peredaran ganja di Aceh Utara khususnya, dibandingkan hanya melakukan penegakan hukum yang dapat dianggap sebagai “menghukum” pelaku (dalam studi kasus ini terhadap perempuan) saja, tanpa memberantas kriminalitasnya sendiri. Dari sini terlihat suatu kondisi bahwa aparaturnya penegak hukum di Aceh Utara masih hanya menjadi corong undang-undang dibandingkan menemukan kepastian hukum serta menciptakan ketertiban dan keadilan bagi masyarakat.

PENUTUP

Studi ini menunjukkan bahwa kesadaran gender penegak hukum akan terbangun dan cukup tinggi ketika aparaturnya yang bersangkutan berhadapan dengan kasus-kasus yang telah mendapatkan pengaturan hukum berperspektif perlindungan perempuan, dan atau yang bersangkutan telah mengikuti berbagai pelatihan yang memberikan muatan peningkatan kesadaran gender seperti halnya kasus kekerasan dalam rumah tangga dan kasus pelecehan seksual. Namun sebaliknya kesadaran gender penegak hukum ini tampak minim ketika aparaturnya yang bersangkutan berhadapan dengan kasus yang tidak memberikan pengaturan khusus atas perlindungan perempuan.

Dalam cukup banyak kasus, penanganan oleh aparaturnya cenderung melakukan penegakan hukum secara “formal” belaka dengan mendasarkan pada prinsip *equality before the law*. Secara teoritis, prinsip ini mengharapkan tidak adanya perbedaan perlakuan terhadap laki-laki maupun perempuan di hadapan hukum. Namun secara praktik, dalam hal ini kasus pelanggaran terhadap UU Narkotika telah menimbulkan dampak bagi perempuan sebagai pelakunya. Fakta bahwa keberadaan perempuan yang menjadi kurir dalam kasus-kasus ini belum menjadi bagian dari pertimbangan aparaturnya penegak hukum. Pertimbangan yang diberikan masih sebatas mendasarkan alasan kemanusiaan, belum dalam perspektif perlindungan perempuan secara komprehensif.

Studi ini menguatkan keberadaan Teori Hukum Feminis

yang menganggap bahwa pemaknaan positivisme hukum oleh aparaturnya akan berdampak tidak sesuai dengan perspektif perlindungan perempuan. Untuk konteks Aceh Utara dengan adanya instrumen hukum yang netral dan objektif diiringi dengan adanya komitmen serta *good will* untuk menerapkan perspektif perlindungan perempuan dari aparaturnya penegak hukum akan dapat mengubah praktek-praktek hukum yang mengabaikan perlindungan terhadap perempuan serta mewujudkan hukum sebagai sarana perubahan masyarakat (*law as a tool of social engineering*). Dengan berbagai perbaikan ini, bukanlah suatu hal yang niscaya bahwa perempuan dapat memperoleh jaminan hukum dan keadilan yang hakiki.

Catatan:

- 1 Lihat lebih lanjut: 1) Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2002 tentang Pengarusutamaan Gender. Inpres ini merupakan strategi pemerintah untuk suatu upaya pengarusutamaan gender (PUG). Dalam pelaksanaannya, Inpres ini dinilai tidak cukup kuat sebagai landasan hukum, selain juga belum meratanya pemahaman tentang konsep gender dan PUG di kalangan *decision maker*, legislatif, maupun aparaturnya penegak hukum, 2) Keputusan Presiden No. 87 Tahun 2002 tentang Rencana Aksi Nasional Penghapusan Eksploitasi Seksual Komersial Anak, 3) Keputusan Presiden No. 88 Tahun 2002 tentang Perdagangan Perempuan dan Anak, 4) Keppres No. 61 tahun 2003 tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Indonesia, 5) Surat Keputusan Bersama Menteri Pemberdayaan Perempuan RI, Menteri Kesehatan RI, Menteri Sosial RI, Kepala Kepolisian RI tentang Pelayanan Terpadu Korban Kekerasan terhadap Perempuan dan Anak, tertanggal 23 Oktober 2002, 6) Surat Edaran Jaksa Agung Muda Bidang Tindak Pidana Umum No. B-63/E/2/1994 Tanggal 4 Februari 1994 tentang Perlindungan Korban Kejahatan, 7) Surat Edaran Jaksa Agung Muda Bidang Tindak Pidana Umum No. 187/ES/1995 tentang Perlindungan terhadap Korban Kejahatan, 8) Surat Edaran Jaksa Agung Muda Bidang Tindak Pidana Umum No. B-225/E/1995 tentang Pola Penanganan Perkara Kejahatan dengan Kekerasan, 9) Surat Edaran Jaksa Agung Muda Bidang Tindak Pidana Umum No. B-409/ES/8/1996 tentang Perampokan disertai Perkosaan, 10) Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2000 tentang Pemidanaan agar Sesuai dengan Berat dan Sifat Kejahatannya.
- 2 Beberapa pasal pada UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan memiliki bias gender. Salah satunya pada Pasal 31 dan 34 yang menetapkan peran yang berbeda antara laki-laki (sebagai kepala keluarga) dan perempuan (sebagai pengurus rumah tangga). Pasal ini telah melanggengkan dikotomi antara ranah publik dengan privat, dan memposisikan perempuan pada urusan domestik dan ketergantungan ekonomi istri (perempuan) terhadap suami (laki-laki). UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam juga tidak mengakui anak yang lahir di luar perkawinan.
- 3 UU Nomor 23 Tahun 2003 jo. UU Nomor 13 Tahun 1997 jo. UU Nomor 14 Tahun 1969 adalah contoh peraturan perundang-undangan yang dinilai netral gender dan secara tegas mencantumkan larangan diskriminasi, namun dalam pelaksanaannya telah membawa dampak negatif bagi perempuan.
- 4 Ketentuan hukum acara pidana terdapat dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP). Pasal 184 dan 185 tentang alat bukti dianggap sebagai salah satu pasal yang telah mengakibatkan minimnya akses keadilan bagi perempuan. Dalam kasus-kasus tertentu seperti perkosaan, akan sangat sulit bagi korban untuk menghadirkan dua (2) alat bukti sebagai bahan pertimbangan hakim. KUHP juga tidak menyebutkan secara eksplisit pentingnya perlindungan hukum atau bantuan hukum bagi korban, apalagi perlindungan secara spesifik yang ditujukan bagi perempuan.
- 5 Ketentuan Pasal 15 UU Nomor 23 Tahun 1992 memberikan kemungkinan dilakukannya tindakan tertentu untuk menyelamatkan ibu atau anaknya, namun dengan syarat harus ada persetujuan suami dan rekomendasi dari dua orang ahli yang lain. Ketentuan ini menunjukkan bahwa perempuan tidak memiliki kontrol terhadap tubuhnya sendiri.

- 6 <http://www.duniaesai.com/hukum/hukum22.html>., Akses tanggal 11/06/2008, 15:01 WIB.
- 7 Wawancara 27 Agustus 2008.
- 8 Sambutan Kepala Kepolisian Negara RI, dikutip dari Buku Panduan tentang HAM untuk Anggota Polri. Hal senada disampaikan oleh Kapolres Aceh Utara, wawancara 02 September 2008.
- 9 Wawancara 19 Agustus 2008; hal senada diungkapkan oleh Bripda HJ.
- 10 Wawancara 29 Juli 2008.
- 11 Pasal 44 Ayat (1) menyatakan “Setiap orang yang melakukan perbuatan kekerasan fisik dalam lingkup rumah tangga sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 huruf a dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau denda paling banyak Rp 15.000.000,00 (lima belas juta rupiah)”. Ayat (2) “Dalam hal perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) mengakibatkan korban mendapat jatuh sakit atau luka berat, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun atau denda paling banyak Rp 30.000.000,00 (tiga puluh juta rupiah)”.
- 12 Ketentuan Pasal 351 KUH Pidana mengatur (1) Penganiayaan diancam dengan pidana penjara paling lama dua tahun delapan bulan atau pidana denda paling banyak empat ribu lima ratus rupiah, (2) Jika perbuatan mengakibatkan luka-luka berat, yang bersalah diancam dengan pidana penjara paling lama lima tahun, (3) Jika mengakibatkan mati, diancam dengan pidana penjara paling lama tujuh tahun, (4) dengan penganiayaan disamakan sengaja merusak kesehatan, (5) Percobaan untuk melakukan kejahatan ini tidak dipidana.
- 13 Wawancara dengan Bripka Z., Bripka RS., & Bripda DA., Personel Polisi pada Unit PPA, Selasa 19 Agustus 2008.
- 14 Wawancara dengan Kepala Kejaksaan Negeri Aceh Utara, 02 September 2008)
- 15 Wawancara dengan Jaksa Z., 25 Juni 2008
- 16 Ketentuan Pasal 81 UU No. 23 Tahun 2002 menyatakan “Setiap orang yang dengan sengaja melakukan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa anak melakukan persetubuhan dengannya atau dengan orang lain, dipidana dengan pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun dan paling singkat 3 (tiga) tahun dan denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah) dan paling sedikit Rp.60.000.000,00 (enam puluh juta rupiah)”.
- 17 Wawancara dengan Hakim H, 28 Juli 2008
- 18 Wawancara dengan Hakim J, 21 Agustus 2008
- 19 Wawancara dengan Hakim A, dan Hakim M. TM., 26 Juni 2008., Wawancara dengan Hakim H., 28 Juli 2008).
- 20 Wawancara dengan Hakim MN, 21 Agustus 2008.
- 21 Wawancara dengan Hakim H, 28 Juli 2008.
- 22 Ketentuan Pasal 78 UU No. 22 Tahun 1997 Ayat (1) menyatakan “Barang siapa tanpa hak dan melawan hukum a) menanam, memelihara, mempunyai dalam persediaan, memiliki, menyimpan atau menguasai narkotika golongan I dalam bentuk tanaman; atau b) memiliki, menyimpan, atau dimiliki atau untuk persediaan atau menguasai Narkotika Golongan I bukan tanaman, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah), Ayat (2) Apabila tindak pidana

sebagaimana dimaksud dalam Ayat (1) didahului dengan permufakatan jahat, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 2 (dua) tahun dan paling lama 12 (dua belas) tahun dan denda paling sedikit Rp. 25.000.000,00 (dua puluh lima juta rupiah) dan paling banyak Rp. 750.000.000,00 (tujuh ratus lima puluh juta rupiah). Ayat (3) Apabila tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan secara terorganisasi, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 3 (tiga) tahun dan paling lama 15 (lima belas) tahun dan denda paling sedikit Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah) dan paling banyak Rp. 2.500.000.000,00 (dua milyar lima ratus juta rupiah). Ayat (4) Apabila tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan oleh korporasi, dipidana denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).

- 23 Ketentuan Pasal 81 Ayat (1) UU No. 22 Tahun 1997 menyatakan “Barang siapa tanpa hak melawan hukum: a. membawa, mengirim, mengangkut atau mentransito Narkotika Golongan I, dipidana dengan pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun dan denda paling banyak Rp. 750.000.000,00 (tujuh ratus lima puluh juta rupiah); b. membawa, mengirim, mengangkut atau mentransito Narkotika Golongan II, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah); c. membawa, mengirim, mengangkut atau mentransito Narkotika Golongan I, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan denda paling banyak Rp. 200.000.000,00 (dua ratus juta rupiah).
- 24 Ketentuan Pasal 82 Ayat (1) UU No. 22 Tahun 1997 menyatakan “ (1) Barang siapa tanpa hak dan melawan hukum: a. mengimpor, mengekspor, menawarkan untuk dijual, menyalurkan, menjual, membeli, menyerahkan, menerima, menjadi perantara dalam jual beli, atau menukar narkotika Golongan I, dipidana dengan pidana mati atau pidana penjara seumur hidup, atau pidana penjara paling lama 20 (dua puluh) tahun dan denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu milyar rupiah); b. mengimpor, mengekspor, menawarkan untuk dijual, menyalurkan, menjual, membeli, menyerahkan, menerima, menjadi perantara dalam jual beli, atau menukar narkotika Golongan II, dipidana dengan pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun dan denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah); c. mengimpor, mengekspor, menawarkan untuk dijual, menyalurkan, menjual, membeli, menyerahkan, menerima, menjadi perantara dalam jual beli, atau menukar narkotika Golongan III, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan denda paling banyak Rp 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

Bagian Tiga:
Praktek Keagamaan

KEBANGKITAN PRAKTEK ISLAM MISTIK: SULUK DI PESISIR UTARA ACEH

OLEH: ISKANDAR IBRAHIM

PENDAHULUAN

TULISAN INI MENGANALISIS TENTANG SULUK YANG DIPERSOALKAN keberadaannya di Aceh, ada yang mendukung dan ada pula yang menentangnya. Suluk sebagai salah satu instrumen tarekat untuk mendekatkan diri kepada Allah, di Aceh masih diperdebatkan. Perdebatan tentang keabsahan suluk dalam dunia Islam adalah tema yang sudah amat lama terjadi sejak praktek suluk di perkenalkan oleh Syeikh Khalid Khurdi dari Kurdistan ratusan tahun silam (Said, 2003: 79). Di satu pihak ada yang sangat menentang, dibuktikan dengan tindakan represif penguasa yang mengeluarkan fatwa mengharamkan praktek suluk pada kurun waktu tertentu, termasuk membakar kitab-kitab mereka serta melakukan penangkapan terhadap para pengikutnya (Azra, 2004: 212). Tetapi, pada pihak lain ada yang menjadikan suluk sebagai instrumen penting dalam pembinaan spiritual umat Islam (Muhammad Waly, 1994: 9).

Perdebatan itu menghasilkan sedikitnya tiga kubu ulama. Pertama, yang mendukung dan terlibat langsung dalam penyebaran praktek suluk melalui pengajaran di dayah-dayah (Modus: no.26/TH.IV/21-29 Oktober 2006). Kedua, ulama yang menghendaki lahirnya pelarangan suluk, terkadang menggunakan instrumen kekuasaan untuk maksud tersebut. Ketiga, ulama modern yang berlatar belakang akademis yang bersikap netral dan

melihat suluk sebagai suatu fenomena sosio-religius semata (Ibrahim, 2001: 1).

Berdasarkan paparan di atas, perdebatan tentang suluk di kalangan ulama Islam sesungguhnya belum tuntas. Perdebatan pada umumnya didominasi oleh isu penentangan praktek suluk dari sebagian ulama. Apalagi karena karya-karya yang ada tentang hal tersebut masih terbatas khususnya dalam kontek pesisir utara Aceh. Studi-studi tentang suluk di Aceh masih menitikberatkan di wilayah pesisir selatan, misalnya di dayah Darussalam, Labuhan Haji. Sementara studi-studi di wilayah pesisir utara masih kurang mendapatkan perhatian jika dibandingkan dengan pesisir selatan (Basri, 2006).

Tulisan ini menggabungkan sumber data antara perpustakaan, partisipan dan studi dokumentasi. Tujuannya bermaksud menjawab pertanyaan bagaimana kebangkitan suluk di pesisir utara Aceh dengan mengambil fokus penelitian praktek suluk di beberapa dayah terkemuka yang berbasis fikih, bertempat di dayah Darut Thaibah, Lhoksukon dan dayah Mudi Mesra, Samalanga. Fenomena kebangkitan suluk di dayah yang berbasis fikih ini menarik karena dalam sejarah Islam, antara komunitas fikih hampir tidak pernah berjalan harmonis dengan komunitas suluk (Masingnon, 2001: 3). Perlu dicatat bahwa harus dibedakan antara fikih dan syariat Islam (syariah). Yang pertama mengacu kepada kitab-kitab kuning karya ulama klasik, sementara yang kedua mengacu kepada al-Quran dan Hadith. Komunitas syariah bisa tertuju pada kelompok Islam non-pesantren, biasanya ormas berhaluan modernis seperti Muhammadiyah, yang anti terhadap tarekat. Di Jawa, pesantren erat kaitannya dengan tarekat, kelompok suluk. Bahkan keduanya tidak terpisahkan, seperti ditulis oleh, Zamakhshari Dhofier (1982) dan Martin van Bruinessen (1995). Proses “perkawinan” antara suluk dan fikih yang sedang terjadi pada beberapa dayah di Aceh, khususnya di pesisir utara semakin rukun karena difasilitasi oleh beberapa dayah terkemuka yang berbasis fikih. Praktek yang sedang dilakukan oleh beberapa dayah tersebut akan sangat menentukan warna Islam lokal di masa mendatang.

SULUK: DEFINISI DAN PERSPEKTIF

Kata “suluk” belakangan ini ditemukan semakin luas pemakaiannya, perspektifnya pun beragam, selain dalam tasawuf juga ditemukan dalam studi antropologi, mistik lokal (Susetya, 2007: 80) dan sastra (Simuh, 1988: 52). Suluk sebagaimana Schimmel (1986: 2) katakan adalah sesuatu yang misterius yang mempunyai kekuatan batiniah, sesuatu yang tidak dapat dicapai dengan cara-cara yang lazim atau dengan pendekatan intelektual. Sesuatu yang tak terlukiskan, tak dapat dijelaskan lewat filsafat. Diperlukan pengalaman rohani yang tidak terikat pada indera maupun kekuatan pikiran beserta cahaya batin untuk memasuki dunia mistik.

Dalam studi tasawuf, kata suluk paling sedikit mengandung dua perspektif pemahaman. Pertama, suluk menurut ilmuwan tasawuf yang memaknai suluk merupakan perjalanan salik menuju kepada Tuhannya. Suluk dalam pengertian ini berlaku secara umum, artinya siapa saja yang berjalan kepada Tuhan dapat disebut salik atau sedang menjalani suluk (Schimmel, 1986: 101). Kedua, suluk menurut ulama tarekat mempunyai format tersendiri dan dilakukan dalam waktu tertentu untuk mencapai tingkatan rohaniyah yang lebih tinggi seperti yang dipraktekkan di kalangan pengikut tarekat Naqsyabandi (Atjeh, 1966: 105; dan Said, 2003: 79).

Suluk merupakan salah satu aspek penting tarekat, tapi tidak berarti setiap tarekat memakai kata suluk untuk menamai sistem latihan rohaninya. Suluk dalam setiap tarekat mempunyai metode latihan spiritual tersendiri dengan istilah yang berbeda pula, tergantung pada kebutuhan si murid (Ibrahim, 1994: 119). Penulis memilih suluk dalam perspektif kedua, yaitu suluk menurut pelaku suluk yang memang sedang berkembang pada beberapa dayah di pesisir utara Aceh.

Dalam perspektif Teungku H. Karimuddin, pemimpin dayah Babus Salam yang terletak di pinggir jalan raya Banda Aceh-Medan, Desa Alue Bili, Kabupaten Aceh Utara dan juga merupakan tokoh suluk penting di daerahnya, suluk bermakna berjalan. Bukan

perjalanan tubuh, tetapi perjalanan hati menuju kepada Allah. Maksudnya, nama Allah selalu ada di hati. Suluk mempunyai posisi yang sangat penting bagi orang yang ingin mendekatkan diri kepada Allah, karena ruh manusia selalu berhubungan dengan Allah dari sejak penciptaannya di alam malakut hingga kapanpun. Ketika ruh disimpan disatu tempat menunggu terciptanya tubuh, Allah bertanya kepada ruh *“bukankan Aku ini Tuhanmu”*, dialog ini untuk memperjelas tentang kewajiban ruh manusia tunduk patuh kepada Allah untuk selamanya. Dalam dialog antara Allah dan ruh manusia tersebut terdapat perjanjian ketuhanan.

Karimuddin memaparkan, kesadaran terhadap makna perjanjian ketuhanan tersebut harus terus dibangun melalui pelaksanaan *tawajuh*¹ selama praktek suluk berlangsung. Suluk juga membangun kesadaran terhadap pase-pase yang telah atau akan dilalui manusia, sejak dari penciptaan ruh hingga berdiri di hadapan Tuhan di padang masyar. Setelah lahir ke dunia, manusia tidak mampu mengingat peristiwa dialog dengan Allah di alam malakut tersebut, karena itu untuk menyadarkan manusia tentang hal tersebut perlu dilakukan suluk. Inilah maksud dari suluk, untuk mengembalikan kesadaran manusia tentang adanya perjanjian antara ruh manusia dengan Allah sebelum ia lahir ke dunia.

Sedangkan Teungku Muhammad Thaeb berpendapat, suluk mengikuti tradisi Rasulullah. Rasulullah suluk di Jabal Nur, satu bukit di Mekkah yang terletak 2 km dari permukaan tanah. Nabi Musa suluk di bukit Tursina 40 hari. Nabi Yunus melakukan suluk dalam perut ikan dengan zikirnya *“la iaha illa anta subhanaka inni kuntu minadhalimin”*. Menurut Muhammad Thaeb, Rasulullah suluk di alam terbuka dengan persediaan makanan ala kadarnya, sementara sekarang suluk dalam keadaan terlindungi dengan makanan yang cukup, kecuali unsur hewani. Karena itu, suluk dikatakan mengikuti jejak Rasulullah dalam membersihkan jiwa. Suluk juga untuk meningkatkan kesadaran jiwa dan jalan mengingat mati.

Berdasarkan pengalaman partisipan dan studi dokumentasi, penulis mencoba menyimpulkan bahwa suluk merupakan sistem

latihan diri yang dilakukan pada waktu dan tempat tertentu dengan melakukan amalan sesuai dengan petunjuk khalifah atau mursyid. Dimulai dengan mandi taubat, penerimaan ijazah tarekat dan ijazah suluk, melakukan zikir ismu zat dalam kelambu, melaksanakan shalat berjamaah, *tawajuh* yang diiringi dengan membacakan silsilah serta pemindahan tingkat zikir oleh mursyid dalam meningkatkan kesadaran jiwa guna mendekatkan diri kepada Khaliq.

SULUK DI ACEH

Awal Mula Penyebarannya

Untuk pertama kali suluk dipopulerkan oleh Khalid Khurdi, seorang ahli tarekat dari Kurdistan pada abad ke XII H (Said: 2003). Karena itu, suluk bukanlah produk lokal Aceh meskipun di dalam prakteknya ditemui muatan lokal, seperti pembacaan silsilah tarekat dalam bahasa Aceh setelah *tawajuh*. Suluk mempunyai kaitan erat dengan sejarah masuknya tarekat ke Aceh dan perjalanan mistik Islam di sana, karena suluk memang bagian penting dari tarekat, khususnya tarekat Naqsyabandiyah.

Suluk masuk ke Aceh lewat pedagang asing terutama Arab, Parsi dan India. Kemudian yang juga turut mendukung penyebaran suluk adalah peran jamaah haji dan pelajar dari Nusantara yang membawa suluk bersama mereka kembali ke tanah air (Sajarah, 2004: 97). Tentu ada kemungkinan lain cara suluk masuk ke ke Aceh. Tentang model suluk yang masuk ke Aceh, paling tidak ada dua model. Pertama, model suluk yang dibawa Abdul Ra`uf. Dan kedua, model suluk yang dibawa Muhammad Muda Waly. Selanjutnya, bahasan akan difokuskan pada suluk model yang dibawa Muda Waly. Suluk model Muda Waly sebelum menyeberang ke Aceh telah lebih dahulu berkembang pada beberapa tempat lain di Nusantara seperti di Banten, Pontianak, Madura, Riau dan Minangkabau (Muchsin, 2004: 319)

Dari perspektif sejarah, perjalanan mistik Islam di Aceh hampir sama dengan beberapa negara Islam lainnya, seperti Turki, Arab Saudi ataupun Malaysia, mengalami pasang surut. Di

Turki, tarekat Bektasy banyak memberikan kontribusi dalam pertahanan militer (Mulyati, 2004: 7) dan pada akhirnya dibubarkan secara paksa oleh Sultan Mahmud II (1808 M-1839 M). Di Arab Saudi, penguasa Wahabi melarang keras praktek suluk, rumah suluk ditutup dan kitab-kitab mereka dibakar. Di Malaysia, tarekat Aurat Muhammadiyah juga mengalami nasib yang sama, dilarang penguasa di sana (Jaiz, 2002: 41).

Di Aceh, pada masa Iskandar Muda berkuasa, berkembang praktek ajaran Islam mistik peninggalan Hamzah Fansuri (1588-1604), yang kemudian diteruskan oleh muridnya Syamsuddin as-Sumatrani (1575-1630). Keadaan ini berubah setelah Nuruddin Ar-Raniry dari Ranir menjadi penasihat keagamaan di kerajaan Aceh menggantikan posisi Syamsuddin As-Sumatrani pada masa Iskandar Tsani, menantu dari Iskandar Muda. Ar-Raniry memfatwakan bahwa ajaran teologi wujudiah Hamzah Fansuri dan pengikutnya sesat. Fatwa tersebut melahirkan insiden berdarah yang menyebabkan terbunuhnya 70 ahli tarekat. Hamzah adalah pengikut tarekat Qadriyyah yang menganut paham teologi wujudiah yaitu konsep ketuhanan yang digagas oleh Ibn `Arabi. Sementara Ar-Raniry adalah jamaah tarekat Rifa`iyyah.

Dalam sejarah Aceh, Ar-Raniry menggunakan kekuatan negara untuk membubarkan doktrin tasawuf wujudiyah, karena dalam perspektif Ar-Raniry tindakan itu penting dilakukan untuk menegakkan paham Islam yang benar, tentu saja menurut interpretasinya. Walaupun tindakannya tersebut jelas terkesan represif, tindakan Ar-Raniry yang didukung oleh Sultan lebih mencerminkan praktek politik kekuasaan (Mulyati, 2006: 92) ketimbang kearifan sufi sebagaimana dijalankan walisongo ketika melakukan dakwah Islamisasi pada pusat peradaban Hindu di pulau Jawa (Sutrisno, 2007: 5). Ia tidak mendorong terbentuknya ruang dialog tetapi lebih mengedepankan tindakan militer. Pada masa pemerintahan Ratu Safiyatuddin, Ar-Raniry dikalahkan secara intelektual dalam debat terbuka yang berlangsung secara maraton oleh Saiful Rijal seorang ulama Minangkabau yang baru kembali dari India (1643). Keterlibatan Saiful dengan perdebatan tersebut bukan hanya karena ada hubungan emosional dengan gurunya

Jamaluddin, di mana ia pernah menimba ilmu padanya (Azra, 2004: 214), namun posisinya sebagai ulama mendorong ia mengambil bagian dalam menjelaskan pandangan-pandangannya tentang beberapa isu yang sedang hangat diperdebatkan waktu itu.

Selanjutnya, citra tasawuf coba diangkat oleh Muhammad bin Ahmad al-Khatib (1727) dengan cara mengemasnya dalam satu artikel yang ditulis dalam bahasa Arab Melayu kemudian diterbitkan bersamaan dengan artikel ulama lainnya dalam bentuk sebuah kitab *Jam Jawami` al-Mushannafat*, atau dikenal dengan sebutan "*kitab lapan*" (Badal, 2004: 121). Kitab ini dipakai secara luas di Aceh, baik oleh santri atau masyarakat umum.

Berikutnya Muhammad Hasan Krueng Kalee (18 April 1886), ulama dayah pertama yang memperkenalkan tarekat al-Haddadiyah di Aceh yang langsung diambil dari gurunya di Mekkah. Dayah pimpinannya di Kecamatan Darussalam, Aceh Besar, banyak melahirkan ulama baru dan berpengaruh di Aceh (Razali, 2004: 78). Pada masa ini praktek Islam mistik disebarkan secara luas ke tengah-tengah masyarakat Aceh melalui murid-murid yang datang belajar padanya. Kaum mistik sangat dihormati terutama mereka yang dalam jenjang spiritual telah mencapai tingkatan Auliya, mereka dipercaya mendapat kelebihan dari Tuhan. Berkah dari Auliya diharapkan secara luas oleh masyarakat. Nama mereka disebut secara luas dalam banyak kegiatan, dalam memulai doa, permainan senjata, kesenian, pengobatan atau menolak bala dunia akhirat (Hurgronje, 1996: 115). Kepercayaan tentang adanya keramat Auliya baik semasa hidup ataupun setelah wafat masih terdapat di Pesisir Utara Aceh, terbukti dengan masih dijumpai beberapa peziarah yang mencuci kepala "*rhah ulee*" di kuburan yang dianggap keramat. Masyarakat Aceh secara umum mempercayai adanya Auliya, orang yang mempunyai hubungan khusus dekat dengan Allah. Kepercayaan tersebut akibat dari pengaruh Islam mistik di Aceh secara luas dan masih terdapat hingga hari ini. Hurgronje juga melaporkan bahwa praktek Islam mistik berkembang dan diterima secara luas pada akhir abad ke XIX.

Menelusuri praktek suluk abad 20 di Aceh, maka akan bertemu dengan Muhammad Muda Waly yang merupakan tokoh penting pada paruh kedua abad itu. Ia menerima tarekat dari Abdul Ghani al-Kamfari di Padang. Setelah kepulangannya ke Aceh (1939) ia mendirikan rumah suluk di salah satu bagian dayahnya dekat dengan *darul muttaqin*. Dari sini suluk berkembang ke seantero Aceh melalui murid-muridnya (Muchsin, 2004: 319).

Kritik atas Islam Mistik

Tokoh kontemporer yang mengkritik praktek Islam mistik adalah Abdullah Ujong Rimba, seorang ulama Aceh yang memimpin MUI (1965-1982). Meskipun ia juga pernah mempelajari tarekat al-Haddadiyah dari Muhammad Hasan Krueng Kalee (Muchsin, 2004: 218), ia menulis beberapa artikel yang di antaranya menyerang praktek dan faham Islam mistik yang dianggapnya bertentangan dengan Islam seperti faham *wahdatul wujud*. Namun serangan dan kritik Abdullah bersifat intelektual, tidak sedahsyat serangan yang dilakukan Ar-Raniry terhadap pengikut paham Hamzah Fansuri.

Praktek Islam mistik kembali mendapat kritikan. Persisnya, tanggal 8 Nopember 1974 Majelis Ulama Aceh mengeluarkan fatwa bahwa tarekat termasuk praktek suluk yang dilarang (Said, 2003: 166). Fatwa ini sama dengan fatwa yang pernah disampaikan oleh Abdullah Ujong Rimba secara pribadi dalam artikelnya. Akan tetapi, fatwa Majelis Ulama Aceh ini tidak mempunyai kekuatan untuk menekan pergerakan tarekat dan suluk di Aceh. Sebaliknya, pergerakan ini semakin mendapat sambutan masyarakat dari berbagai strata sosial mulai dari masyarakat awam, pedagang, pejabat pemerintah, teungku dayah, politisi hingga akademisi.

Setelah tahun 2000, suluk semakin berkembang, terutama setelah penandatanganan MOU Helsinki antara Pemerintah Indonesia (RI) dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Suasana damai dan rasa aman di kalangan masyarakat Aceh terus membaik. Keadaan ini semakin memberi semangat dan kenyamanan dalam

menjalankan ibadah bagi para partisipan suluk yang datang ke tempat-tempat suluk dari berbagai tempat di wilayah Nanggroe Aceh Darussalam.

Yang menarik untuk dipertanyakan adalah mengapa pelarangan suluk yang dilakukan oleh beberapa ulama hampir selalu menggunakan tangan penguasa seperti yang terjadi di Turki, Arab Saudi maupun di Aceh. Padahal cukup banyak ulama Islam terkemuka yang menjadi pelopor sekaligus pendukung praktek suluk. Ada kemungkinan faktor politik atau kepentingan kelompok merasa disaingi oleh pengaruh popularitas tokoh-tokoh suluk yang memang lebih mudah diterima oleh banyak masyarakat Muslim di banyak tempat.

MENGAMATI SULUK DARI DEKAT

“Meunyo hana lage nyo, cit hana ta teumueng ibadah yang pah, gadoh gabuk ngon but hana peureulee” (kalau tidak ikut suluk, ya tidak sempat untuk beribadah yang pas, sibuk dengan hal-hal yang tidak perlu). Kalimat dalam bahasa Aceh itu diucapkan seseorang kepada saya ketika dia baru saja selesai berwudhu sambil menguatkan ikatan kain sarung di pinggangnya. Belakangan saya tahu ia seorang teungku dayah dari Gampong (baca: Kampung) Paya yang juga ikut suluk. Saya sambil berwudhu memandang wajah teungku itu yang terkesan jengkel kepada dirinya sendiri karena banyak ibadahnya yang dirasakan penuh kekurangan. Penulis meresponsnya *“Di lon baro phon teungku, hana lon tue`oh sa`oh”* (saya baru pertama ikut suluk Teungku, saya tidak mengerti sama sekali). Teungku dayah itu bergegas pergi untuk melakukan shalat berjamaah Magrib. Dialog awal di tempat wudhu itu singkat, namun membuat saya penasaran dan mendorong rasa ingin tahu saya lebih banyak tentang apa yang ada dalam pemikiran dan pemahamannya tentang praktek suluk.

Dialog itu permulaan yang penting bagi penulis dalam mengeksplorasi informasi dan praktek suluk secara partisipatif di dayah Darut Thaibah. Penulis merekam pengalaman teungku dayah tersebut, ia bernama Alfian (bukan nama sebenarnya) guna

memahami praktek mistik tersebut. Sebagai teungku, Alfian menguasai pengetahuan bidang syariah dan suluk, karena ia telah beberapa kali mengikutinya pada beberapa tempat yang berbeda.

Pada bulan suluk, misalnya bulan puasa Ramadhan, tempat-tempat suluk ramai dipenuhi para *salikin* yang datang atas inisiatif sendiri dari berbagai tempat di wilayah Aceh. Meskipun fasilitas ibadah di tempat itu sangat sederhana, namun gairah beribadah dan belajar mereka cukup tinggi. Setelah tiba di lokasi, peserta suluk hanya melapor kepada panitia secara lisan, demikian juga ketika kembali. Fenomena ini mengandung aspek positif dan aspek negatif. Aspek positif adalah para peminat suluk dapat dengan mudah mengikuti praktek suluk tanpa tersita waktu sedangkan aspek negatif adalah pengelola suluk tidak mengetahui “kemungkinan” apakah orang yang akan mengikuti suluk akan bermasalah bagi dirinya sendiri karena gangguan kesehatan atau bagi orang lain di lingkungannya.

Menurut penulis, penyelenggaraan suluk perlu dilakukan secara terpadu baik secara operasional maupun administratif. Walaupun tidak sampai ke tingkat kepolisian paling tidak ada koordinasi dengan pemerintah setempat, sehingga jika terjadi hal-hal yang tidak diharapkan akan dapat diatasi dengan mudah dan baik. Peristiwa berdarah yang menyebabkan beberapa orang jamaah suluk terbunuh di Arongan, Samalanga, pada bulan Ramadhan 2008 merupakan contoh betapa upaya pengelolaan suluk yang terpadu amat diperlukan.

Taubat dan Pembatasan Makanan

Menjelang Maghrib, Teungku Alfian telah mandi taubat sebagai syarat memasuki suluk yang disertai dengan niat untuk bertaubat kepada Allah. Allah mengugurkan seluruh dosa-dosanya selama ia beribadah. Setelah shalat Maghrib, penulis, Teungku Alfian dan beberapa jamaah suluk lainnya dijamu makan malam oleh salah seorang anak Teungku Muhammad Thaeb. Ketika kami sampai ke tempat tersebut makanan telah siap hidangan dan kami langsung dipersilakan makan. Teungku Alfian bertanya kepada saya, “Pu

kaleuh neumano taubat?”(apa sudah mandi taubat?). Saya jawab, “*Golom Teungku*” (belum Teungku), lalu kepada saya disodorkan daging *mak meugang puasa*. Dalam tradisi masyarakat Aceh, terutama menjelang puasa dan menjelang hari raya Idul Fitri, menyembelih hewan dikenal dengan istilah “*uro mak meugang*” sebagai ungkapan syukur dan kegembiraan menyambut puasa dan hari raya Idul Fitri. Penulis mendapat penjelasan bahwa jika belum mandi taubat boleh makan daging. Tetapi jika sudah, tidak boleh lagi. Kami makan agak buru-buru karena sudah mendekati waktu shalat Isya, setelah itu kami mohon diri.

Selama jamaah mengikuti suluk, makanan dibatasi sekadar memperoleh tenaga untuk beribadah, yang dikonsumsi juga sangat hati-hati, terutama menghindari makanan dari unsur hewani. Latihan ini bertujuan untuk mereduksi gangguan gejala birahi dan proses persiapan mental jamaah dalam memasuki rangkaian latihan mistik. Untuk itu, hampir seluruh aspek yang terkait dengan tujuan mistik tersebut dipraktekkan secara seksama baik secara lahiriah dan batiniah.

Ijazah: Awal Perjalanan

Di ruang shalat orang-orang telah berkumpul, jamaah perempuan di bagian belakang dan jamaah laki-laki di bagian depan yang dibatasi dengan *ija tabeng* (kain penghalang). Suasana jamaah dalam ruangan itu seperti sedang menunggu sesuatu. Teungku Alfian langsung saja berbaur ke tengah-tengah jamaah. Tidak lama kemudian seorang jamaah meletakkan sebuah kursi di tengah kumpulan jamaah, yang ternyata diperuntukkan untuk tempat duduk mursyid guna menyampaikan ijazah tarekat dan ijazah suluk kepada siapa saja yang berminat. Penyampaian ijazah keduanya tidak hanya dilakukan pada malam puasa pertama namun terjadi juga pada bulan suluk lainnya.

Ia bersama jamaah suluk lainnya duduk tahiyat terbalik ke kiri dengan meletakkan pergelangan tangan kanan di atas pergelangan tangan kiri di depan mursyid dalam keadaan berwudhu, memegang tasbeih dan menutup kepala dengan selendang hingga

ke wajah. Ujung selendang diikat sambung-menyambung antara satu jamaah dengan lainnya hingga bersambung dengan ujung selendang mursyid. Menurut Muhammad Thaeb, selaku mursyid suluk di dayah Darut Thaibah, ikatan selendang tersebut merupakan simbol yang menggambarkan bahwa keselamatan dapat diperoleh hanya dengan menghubungkan hati dengan jalan Rasulullah. Inilah kesadaran awal yang harus ditanamkan dalam jiwa jamaah selama mengikuti suluk. Selain mandi taubat, masih ada dua hal penting lainnya, yaitu penerimaan ijazah tarekat dan ijazah suluk sebagai fondasi memasuki praktek suluk.

Memasuki suluk, mursyid mengawali acara dengan membaca istighfar, membaca syahadat tiga kali dengan satu nafas, kemudian berniat "*nawaitu suluka asyratu ayyamin talabal li mardhatillah wa mu`tamidan `alallah wa atba`a sunnatin Rasulillah*", maksudnya sengaja aku memasuki suluk sepuluh hari karena menuntut keridhaan Allah, karena berpegang kepada Allah, karena mengikuti sunnah Rasulullah. Suasana mistik terasa ketika para jamaah suluk duduk mengitari mursyid dalam keadaan menutup kepala untuk menerima ijazah tarekat dan ijazah suluk. Ayat-ayat suci al-Quran yang dibacakan mursyid dan cara jamaah mengikuti bacaan mursyid semakin menghidupkan suasana mistik di tempat tersebut.

Para jamaah yang memasuki suluk dibimbing oleh mursyid dalam berniat sesuai dengan jumlah hari yang akan dijalannya, apakah 10 hari, 20 hari, 30 hari atau 40 hari. Setelah proses penerimaan ijazah dan bimbingan selesai, acara ditutup dengan membaca surat al-Ikhlas 3 kali, doa, dan membaca shalawat bersama-sama. Lebih lanjut Muhammad Thaeb menjelaskan, suluk merupakan tradisi ibadah para nabi terdahulu, sebagaimana ditemui dalam sejarah bahwa Rasulullah pernah suluk selama 3 hari, 7 hari, 10 hari dan 40 hari. Seperti juga puasa yang telah ada pada umat-umat terdahulu yang berguna dalam meningkatkan kemampuan rohaniyah manusia. Tradisi ini kemudian diteruskan oleh sebagian ulama tarekat. Ada juga masyarakat yang bernazar kepada Allah dengan suluk. Untuk suluk nazar harus diniatkan nazar oleh *salikin*.

Setelah di atas, mursyid lalu menyerahkan kendali jamaah kepada para khalifah. Khalifah adalah istilah yang digunakan dalam tarekat Naqsyabandiyah untuk para pembantu mursyid di lapangan dalam mengkoordinasi kegiatan suluk maupun para jamaah. Sebenarnya, dalam tarekat ini terdapat jenjang kepemimpinan dengan kewenangan-kewenangan tertentu. Paling tidak terdapat empat jenjang kepemimpinan dalam tarekat Naqsyabandiyah, yaitu; Saidul Mursyid, Mursyid, Munafidz dan Khalifah. Adapun tugas dan wewenang mereka dapat dilihat dalam uraian tentang organisasi tarekat. Sedangkan dalam tarekat Mufarridiyah, sistem tersebut tidak dikenal. Dalam tarekat Mufarridiyah digunakan istilah “petugas”, berasal dari bahasa Indonesia untuk para pembantu Syekh. Meskipun tarekat Mufarridiyah lahir di Mekkah, namun ia diproklamirkan oleh putra Indonesia asal Sumatra Utara.

Suluk in Action

Bulan suluk merupakan kesempatan mengintensifkan amal dalam tarekat Naqsyabandiyah. Dalam bulan ini para jamaah beramal dengan disiplin ketat yang dikemas dalam tahapan pelajaran suluk, sedangkan di luar bulan suluk tidak demikian. Bulan suluk adalah bulan Sya`ban 10 hari suluk, bulan Ramadhan 30 hari suluk, bulan Maulid 10 hari suluk dan bulan Haji 10 hari suluk. Khusus suluk pada bulan Ramadhan, seorang yang akan mengikuti suluk dapat memilih apakah ia akan mengikuti selama 10 hari, 20 hari atau 30 hari. Pemilihan jumlah hari tersebut harus disampaikan kepada mursyid di awal ia mengikuti suluk. Bulan-bulan tersebut di atas, dikenal dengan sebutan bulan suluk dalam tradisi mistik di sana. Alasan pemilihan bulan-bulan tersebut sebagai bulan suluk karena para ulama tarekat memandang bulan-bulan tersebut mempunyai keberkahan dibanding bulan-bulan lain.

Para pelaku suluk dalam mengikuti praktek mistik ini ada yang mengikuti dari awal, ada yang mengikuti di pertengahan dan ada juga pada 10 akhir Ramadhan. Ada jamaah yang pulang dan banyak juga yang datang. Karena itu tempat suluk selalu ramai

dari awal Ramadhan hingga menjelang Idul Fitri. Selama mengikuti suluk, seluruh jamaah diwajibkan shalat berjamaah lima kali sehari semalam yang diiringi dengan mengqadha shalat wajib. Shalat sunnat *qabliyah* dan *ba'diyah* juga tetap dilakukan, sedangkan pada waktu dhuhur ditambah dengan shalat sunnat taubah. Setelah selesai shalat dilakukan *tawajuh*, kecuali setelah shalat Maghrib, mengingat waktu yang sempit menjelang `Isya. Kegiatan *tawajuh* diwajibkan selama mengikuti suluk, sedangkan di luar itu praktek *tawajuh* dilakukan apabila waktu memungkinkan. Demikian juga dengan pembacaan zikir.

Bagi Teungku Alfian, suluk merupakan sarana mendisiplinkan diri dalam menjalankan ibadah shalat berjamaah di awal waktu, tetap menjaga wudhu, banyak berzikir, sedikit berbicara, dan banyak merenungi kekurangan diri yang dipraktikkan lewat *tawajuh* setiap selesai shalat wajib kecuali Maghrib. Pada hari Jumat, Teungku Alfian menuju mesjid dengan berjalan kaki bersama dengan jamaah suluk laki-laki lainnya, karena diwajibkan mengerjakan shalat Jumat pada mesjid yang dekat dengan lokasi suluk. Selama dalam perjalanan menuju ke mesjid, ia menutup kepalanya dengan selendang, berbicara seperlunya dan terus berzikir kepada Allah.

Teungku Alfian membawa perbekalan dan perlengkapan secukupnya selama berada di lokasi. Demikian juga dengan jamaah suluk lainnya, mengingat panitia hanya menyediakan tempat, nasi putih dan air panas. Ia memilih tempat untuk mengikat kelambunya di lantai dua di antara deretan kelambu suluk lainnya. Kelambu merupakan simbol penting dalam suluk, karena kegiatan inti dari suluk dipusatkan di dalamnya. Cita-cita Teungku Alfian adalah ingin memperoleh kebahagiaan di akhirat. Begitu keterangannya di celah-celah waktu yang ada dalam membagi informasi suluk kepada penulis.

Menurut Teungku Alfian, dalam mengikuti suluk terdapat tiga komponen amalan utama. Pertama, shalat wajib dan shalat sunnat berjamaah. Kedua, berzikir sesuai dengan tingkat pelajaran suluk yang telah diterima dari mursyid, dan ketiga, *tawajuh*. Inilah tiga amalan pokok yang dipraktikkan selama berlangsung

suluk. Sebagaimana telah disinggung di atas, praktek suluk yang sesungguhnya dilakukan dalam kelambu. Amalan utama di dalamnya adalah zikir, baik zikir *ismu zat*, zikir yang hanya mengingat atau menyebut nama Allah. Zikir *ismu zat* di kalangan tarekat diamalkan secara *sir* (dalam hati) ataupun secara *zahar* (bersuara) maupun *lathaiif* sembilan. Yaitu, pelajaran cara mengisi bagian-bagian tertentu dalam jiwa jamaah suluk.

Dalam pelajaran suluk dijelaskan bahwa ada lima bagian dalam jiwa manusia yang mempunyai peran penting dalam memengaruhi perilaku manusia, yaitu, *qalb*, *ruh*, *sir*, *khafi* dan *akhfi*. Karena itu kelima bagian tersebut harus dibersihkan dari berbagai pengaruh negatif dengan cara mengisi zikir Allah ke dalamnya dengan rincian 5000 kali ke dalam *qalb*, 1000 kali ke dalam *ruh*, 1000 kali ke dalam *sir*, 1000 kali ke dalam *khafi* dan 1000 kali ke dalam *akhfi*. Pengisian zikir Allah ke dalam bagian-bagian tersebut harus dilakukan secara bertahap, dimulai dari pengisian *qalb* dan diakhiri dengan pengisian *akhfi*. Tidak boleh masuk ke fase berikutnya jika fase sebelumnya belum selesai. Dari mulai memasuki kelambu hingga keluar mempunyai aturan tertentu. Susunan amalan dalam kelambu dimulai dengan 1) berwudhu, 2) shalat hajat, 3) duduk menghadap kiblat, 4) duduk seperti tahyat akhir pada kaki kiri, 5) memejamkan mata, 6) berniat untuk bertaubat dari segala dosa yang diiringi dengan membaca istighfar sedikitnya 5 kali, 7) membaca fatihah 1 kali, surat al-Ikhlâs 3 kali untuk ruh Rasulullah dan ruh pemimpin tarekat Naqsyabandiyyah dengan harapan terbuka jalan ma'rifat kepada Allah, 8) mengingat mati, 9) menghadirkan rupa mursyid, 10) membayangkan nama Allah dalam hati sanubari, 11) mengatakan dalam hati "*Ilahiyy anta maqshudiy wa ridhaka mathlubiy*", 12) membaca doa taubat. Amalan dalam kelambu juga disesuaikan dengan tingkat pelajaran seorang jamaah (Muhammad Waly, 2004: 2).

Zikir

Setelah shalat tarawih malam pertama, khalifah memberikan pelajaran suluk dan adab-adabnya kepada seluruh jamaah di ruang

shalat. Bagi para pemula yang mengikuti suluk harus berzikir *ismu zat* dengan menyebut *Allah...Allah...Allah* dalam hati sebanyak 70000 kali dalam sehari semalam di dalam kelambu. Hal ini dilakukan selama 3 hari dan cara menghitung jumlah tersebut terserah kepada inisiatif pribadi. Adapun zikir di luar kelambu tidak dihitung ke dalam jumlah tersebut, demikian penjelasan Teungku Boy Haqi, salah seorang khalifah yang memimpin suluk di dayah Darut Thaibah. Zikir tersebut belum termasuk ke dalam pelajaran inti suluk, ini baru tahap persiapan memasuki taraf yang lebih tinggi. Setelah melewati fase zikir *ismu zat*, kemudian pelajaran dinaikkan ke tingkat "*lathaif* sembilan" oleh mursyid. Materi kenaikan tingkat dalam zikir diberikan oleh mursyid atau khalifah kepada jamaah suluk setelah pemindahan amalan dari zikir *ismu zat* kepada zikir *lathaif* sembilan pada hari keempat.

Teungku Alfian, demikian juga dengan jamaah lainnya, harus mematuhi serangkaian adab dalam suluk. Mulai dari adab terhadap mursyid, adab terhadap diri sendiri, adab sesama jamaah dan adab dalam menjalankan ibadah di lokasi suluk. Menanamkan adab ke dalam jiwa jamaah berguna membangun karakter yang kuat dan kesadaran berakhlaq. Teungku Boy Haqi juga menyampaikan unsur penting *tawajuh* selama mengikuti suluk. Dalam *tawajuh* dapat diberikan muatan sesuai dengan tingkat pengetahuan mistik seorang jamaah. Bagi pemula, dalam *tawajuhnya* cukup membacakan zikir *ismu zat*, yaitu mengingat Allah sebanyak-banyaknya dalam hati sedangkan bagi mereka yang telah mahir melaksanakan seluruh unsur-unsur *tawajuh* dapat mengisinya sesuai dengan tingkat pemahaman mereka.

Tawajuh

Pelaksanaan *tawajuh* kadang-kadang diawali dengan nasihat oleh pemimpin *tawajuh* yang mengingatkan para jamaah bahwa ketika sampai ke dalam kubur, kita akan sangat menyesal mengapa kita tidak bertaubat semasa masih hidup di dunia, mengapa kita tidak mengerjakan ibadah selama masih hidup. Penyesalan seperti itu sudah tidak ada arti lagi, penyesalan seperti itu adalah

penyesalan orang-orang kafir. Penyesalan yang dirasakan oleh orang-orang kafir jangan sampai kita alami, karena itu mari kita semuanya bertaubat kepada Allah. Karena kita semua mempunyai dosa pada Allah kecuali para nabi dan rasul yang maksum. Sebaik-baik orang berdosa adalah orang yang bertaubat kepada Allah. Karena itu mulai dari sekarang kita harus benar-benar menyesali seluruh dosa yang telah kita kerjakan. Dengan penyesalan ini kita akan memperoleh pertolongan Allah dalam kubur. Namun jika kita membawa amalan yang dimurkai Tuhan, kita akan memperoleh kerugian, di mana dalam kubur akan tercium bau sangat busuk. Demikian di antara nasihat salah seorang khalifah dalam mengawali *tawajuh*.

Setelah nasihat *tawajuh*, kemudian khalifah membaca *takbir* sebanyak tiga kali yang kemudian disambut oleh khalifah pendamping dengan membacakan ayat tertentu dari al-Quran seperti ayat “*ya ayyatuha al nafs al-mutmainnah...*” dan dalam *tawajuh* yang lain dibacakan ayat “*ya ayyuhal ladzina amanu latul hikum amwalakum...*” dan dalam kesempatan yang lain lagi dibacakan ayat “*alam ahadna ilaikum ya bani adama alla ta`budus syaitan...*” kemudian dilanjutkan dengan membacakan “*astaghfirullahal adhim alladzi la ilaha illa Huwal Hayyul Qayyum wa atubu ilaihi*” yang dibacakan bersama-sama secara berulang. Kemudian suasana menjadi sunyi senyap karena *tawajuh* sedang berlangsung. Dalam keadaan sunyi senyap ini seorang jamaah mulai menempuh tahapan; menghadirkan mursyid, menghadirkan *rabithah* maut, menghadirkan *rabithah* kubur dan menghadirkan hari kiamat. Karena itu *tawajuh* merupakan proses membangun kesadaran jiwa terhadap rangkaian peristiwa kehidupan yang telah dan akan dilalui oleh manusia mulai dari sejak ia lahir hingga bertemu dengan Allah.

Tawajuh maupun suluk saling melengkapi dan diyakini dapat menghasilkan energi positif dalam membentuk kepribadian yang memiliki kecerdasan spiritual guna meningkatkan daya tahan terhadap berbagai tekanan eksternal maupun internal. Kecerdasan spiritual pada tahap awal diarahkan untuk menyadari dosa-dosa yang telah dilakukan. Kemudian, dalam suasana hening dan penuh

nuansa mistik, jamaah dibimbing oleh khalifah memasuki *tawajuh*. Dalam suasana hening kadang-kadang terdengar suara tangisan dan ratapan dosa di antara jamaah memohon ampun yang membuat perasaan merinding. Tangisan dalam *tawajuh* mengekspresikan adanya dialog dalam jiwa jamaah yang merupakan proses introspeksi diri. Peristiwa mistik yang lain terasa ketika penghayatan terhadap amalan-amalan selama dalam kelambu ketika melakukan bacaan wirid-wirid.

Amalan dan wirid-wirid yang dibacakan jamaah ketika melakukan *tawajuh* dipercaya dapat memberikan energi gaib ke dalam air yang telah diletakkan dalam majelis tersebut dan dapat digunakan untuk pengobatan berbagai penyakit. Air *tawajuh* yang telah memperoleh energi positif dari ritual tersebut juga dipercaya mengandung unsur mistik, daya penyembuhan. Kepercayaan ini kelihatannya sesuai dengan hasil riset modern sebagaimana dipaparkan dalam buku *The True Power of Water*, karya sarjana Jepang, di mana hasil penelitian menunjukkan air menerima pengaruh dari ucapan manusia (Emoto, 2006: 50).

Setelah selesai *tawajuh*, dilanjutkan dengan pembacaan silsilah tarekat dalam dua bahasa, bahasa Arab dan bahasa Aceh. Tradisi pembacaan silsilah sebagai bentuk introduksi terhadap silsilah suatu tarekat dan menjadi referensi untuk pertanggungjawaban asal-muasal tarekat tersebut. Namun, tidak semua tarekat menganut model sanad tersebut, misalnya tarekat Tijaniah (Muhaimin, 1997: 2) dan tarekat Mufarridiyah. Penggunaan bahasa Aceh dapat dipahami sebagai strategi cerdas para penyebar suluk di sana dalam memilih instrumen untuk mengomunikasikan nilai-nilai mistik Islam kepada publik dengan memanfaatkan instrumen lokal.

Para pengembang tarekat di pesisir Utara Aceh menggunakan bahasa daerah tersebut untuk mengakrabkan tradisi tarekat dengan masyarakat lokal. Seperti yang terdapat dalam rangkaian praktek *tawajuh* di mana pada akhirnya dibacakan silsilah tarekat Naqsyabandiyah dalam bentuk nazam yang telah diterjemahkan oleh Tgk. H. Muhammad Waly pada tahun 1370 H ke dalam bahasa Aceh menggunakan tulisan Arab Melayu. Kemudian nazam tersebut diberi nama “obat hati“. Nazam tersebut

mengindikasikan bahwa kreatifitas para mursyid telah digunakan untuk mensosialisasi nilai-nilai tarekat kepada para jamaah. Di samping pembacaan nazam sisilah terekat dalam bahasa Aceh juga dibacakan syair-syair tentang perkembangan tarekat di sela-sela shalat tarawih.

Simbol-simbol

Aspek lain dalam suluk adalah aspek pemaknaan simbol-simbol seperti menghadirkan rupa mursyid, fungsi selendang, penggunaan kelambu, pola duduk dalam berzikir dan biji tasbih.

Menurut Muhammad Thaeb, selendang merupakan simbol penting dalam komunitas suluk. Eksistensi selendang yang berwarna-warni dengan corak dan motif yang berbeda-beda mempunyai beberapa makna penting. Pertama, selendang merupakan simbol dari kewajiban bagi setiap jamaah suluk mengingat hatinya dengan Rasulullah, karena ia merupakan satu-satunya jalan menuju keselamatan. Kedua, selendang merupakan simbol bahwa jamaah harus membatasi diri dari pengaruh dunia dan selalu mengingat bagaimana nasibnya setelah ia mati. Ketiga, selendang juga dipakai sebagai serban, merupakan simbol keharusan jamaah membangun kemuliaan dan kehormatan diri dengan jalan meningkatkan ketaatan kepada Tuhan. Keempat, selendang juga simbol ikatan persaudaraan sesama jamaah suluk.

Di kalangan komunitas suluk, kelambu merupakan pusat kegiatan mistik selama suluk berlangsung. Adapun di luar kelambu lebih bersifat edukasi. Ketika seorang jamaah hendak masuk kelambu, ia dikatakan masuk kubur. Simbol ini bertujuan menanamkan kesadaran kepada pelaku suluk bahwa kematian adalah pasti akan dihadapi, karena itu memperbaiki kesalahan baik kepada Tuhan maupun sesama manusia harus segera. Kelambu lazimnya disebut kubur dan merupakan simbol kematian yang ditempatkan pada tempat yang gelap agar si salik dapat mengalami kegelapan secara sengaja dan sadar sehingga nilai-nilai kegelapan yang dihayati akan menerbitkan kesadaran betapa kegelapan kubur jauh melampaui semua kegelapan dunia. Efek gelap termasuk unsur

penting yang perlu disadari jamaah, karena kegelapan adalah simbol kesengsaraan yang perlu ditelusuri maknanya.

Rangkaian biji tasbih yang selalu ada di tangan untuk menghitung zikir merupakan simbol dari keharusan menghidupkan kesadaran hati dengan senantiasa berzikir kepada Allah. Dalam menggunakan biji tasbih (*boh meusabah*) yang menjadi target awal adalah agar hati terlatih untuk mengingat Allah seiring perputaran biji tasbih di tangan.

DUA TOKOH SULUK

Ada dua tokoh penting dalam penyebaran suluk di pesisir utara Aceh berdasarkan studi dokumentasi yang penulis lakukan. Mereka adalah Muhammad Muda Waly dan Muhammad Thaeb. Muhammad Muda Waly merupakan guru langsung dari Muhammad Thaeb.

Muhammad Muda Waly

Menelusuri praktek suluk abad XX di Aceh, maka akan bertemu dengan Muhammad Muda Waly. Ia merupakan ikon dan tokoh penting yang menghidupkan suluk di sana. Ia lahir tahun 1917 M di Labuhan Haji, Aceh Selatan. Setelah memperoleh pengetahuan dasar tentang Islam dari ayahnya, Muhammad Salim, kemudian ia melakukan perjalanan studi keliling pada beberapa dayah secara berpindah-pindah dari Aceh hingga ke Padang. Dari Padang ia bersama istrinya menunaikan ibadah haji ke Mekkah dan kembali lagi ke Padang. Menjelang kepulangannya ke Aceh ia mendalami pengetahuan tentang suluk secara formal dari Abdul Ghani al-Kamfari di Padang dan melakukan praktek suluk selama 40 hari di sana. Setelah kepulangannya ke Aceh (1939) ia mendirikan rumah suluk di salah satu bagian dayahnya yang dekat dengan bangunan *darul muttaqin*. Dari sini, suluk melalui murid-muridnya kemudian berkembang ke seantero Aceh (Muchsin, 2004: 319). Kelihatannya, Waly melakukan perjalanan intelektual-spiritual Aceh-Padang-Mekkah dan sebaliknya.

Latar belakang pendidikannya adalah dayah, karena itu

pengalaman tersebut turut mendorongnya untuk mendirikan dayah sendiri setelah kepulangannya dari Padang. Dayah tersebut diberi nama Darussalam, yang banyak menarik minat pelajar dari dalam dan luar Aceh. Ia seorang ulama yang mempunyai pengaruh luas di Aceh. Murid-muridnya mendirikan dayah terkemuka hampir di seluruh pelosok Aceh yang dapat disaksikan hingga hari ini.

Muda Waly memang lain, ia milik masyarakat daerahnya, kehadirannya diharapkan. Keluarganya menjadi panutan masyarakat di sana, karena itu telah ada proses penerimaan awal dari masyarakat. Ia menjadi rujukan ulama Aceh lainnya dalam menyikapi dinamika sosial-politik waktu itu. Kemampuan Muda Waly memposisikan dirinya dalam dinamika sosial-politik mendorong presiden pertama Indonesia, Soekarno, menaruh hormat pada Muda Waly. Performa yang demikian memberi ruang untuk pengembangan suluk. Sejak Muda Waly hingga kini, perkembangan suluk di Aceh semakin meluas karena memang tidak ada rintangan yang berarti.

Muhammad Thaeb

Ia dikenal dengan panggilan Teungku Putoe. Putoe sebenarnya adalah nama sebuah sungai di Lhoksukon, Kabupaten Aceh Utara. Ia berasal dari sana, karena itu digelar dengan Teungku Putoe. Muhammad Thaeb merupakan alumni dayah Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan dan murid langsung dari Muhammad Muda Waly (Muhibuddin Waly, 1994: 20). Ia belajar berbagai ilmu agama pada gurunya itu, termasuk ilmu tarekat dan suluk. Hari ini Muhammad Thaeb merupakan tokoh suluk yang penting di pesisir utara Aceh, karena melalui usahanya suluk berkembang di sana.

Menurut Muhammad Thaeb, ia bersama dengan dua rekan seperguruannya, Teungku Jamaluddin dan Teungku Peudada, kembali ke Pesisir Utara Aceh tahun 1952 (data lain menulis 1958). Di antara ketiga murid Muda Waly tersebut hanya Muhammad Thaeb yang menghidupkan *tawajuh* dan suluk secara intens. Ia

memulai kegiatan mistiknya dengan praktek *tawajuh* pada malam Rabu yang diikuti oleh hanya tiga orang jamaah. Praktek *tawajuh* seperti itu dilakukan selama tiga tahun di rumahnya. Kadang-kadang ada juga Teungku yang datang dari Meulaboh ke tempatnya untuk memberikan dorongan moril seperti yang dilakukan oleh Tgk. Jailani. Praktek *tawajuh* kemudian ditingkatkan dengan praktek suluk pada 1975. Abu Raji salah seorang khalifah suluk yang berasal dari desa Alue Capli, Seunudon, Aceh Utara, adalah termasuk generasi awal yang bergabung dengan praktek suluk yang dipimpin Muhammad Thaeb di dayah Darut Thaibah.

Untuk mengembangkan praktek mistik tersebut, baik *tawajuh* maupun suluk, kemudian Muhammad Thaeb mendirikan dayah dengan nama Darut Thaibah yang berada langsung di bawah pimpinannya. Dayah tersebut terletak di Jalan Cot Girek km 3 Lhoksukon, Aceh Utara. Pada awal berdirinya dayah tersebut, di samping diajarkan berbagai ilmu agama, juga diajarkan praktek *tawajuh* dan praktek suluk kepada para santri yang berminat. Pengetahuan mistik tersebut dipelajarinya langsung dari Buya-Buya (sebutan terhormat untuk memanggil guru agama, yang dalam hal ini adalah Muhammad Muda Waly). Jumlah santri dan masyarakat yang ingin belajar kepada Muhammad Thaeb, dari hari ke hari semakin meningkat, mengharuskan dayah diperluas dari ukuran semula. Meskipun fasilitas ibadah di tempat suluk sangat sederhana namun semangat belajar dan beribadah para jamaah di sana cukup tinggi. Dayah Babussalam di Alue Bili, dayah Mudi di Samalanga dan dayah Darul Munawarah di Kuta Krueng memiliki fasilitas lebih baik dibandingkan dengan dayah Darut Thaibah yang terlihat tua dan tidak terawat.

Dalam mengembangkan praktek mistik tersebut Muhammad Thaeb bukan tidak ada tantangan. Di samping tantangan materil untuk membangun dayahnya juga tantangan psikologis yang datang dari anggota Muhammadiyah dan teungku-teungku yang tidak sepaham dengannya. Dalam perspektif penentang, mereka berpendapat orang-orang Darut Thaibah beramal tidak seperti cara-cara yang mereka pahami. Namun karena Muhammad Thaeb

berpenampilan tegas dan berani, maka mereka hanya berani bicara di belakang. Menurut penuturannya, ia pernah beberapa kali mengundang mereka yang menentang ke dayahnya, namun mereka enggan memenuhi undangan *muzakarah* tersebut dengan alasan yang tidak jelas. Dalam kesempatan lain pernah terjadi dialog selama 7 hari yang akhirnya para pendebat tersebut meninggalkan dayah tanpa permisi.

Muhammadiyah menyoroti pemakaian sorban dan cara berzikir jamaah suluk yang menurut mereka tidak ada dasarnya dalam sunnah. Tantangan lain datang dari situasi keamanan dan gejolak politik yang belum stabil karena ada pertikaian antara pemerintah pusat dengan gerakan politik DI/TII. Keadaan ini menyulitkan Muhammad Thaeb dalam mengembangkan aktifitas dayahnya. Keadaan keamanan pada waktu itu hampir mirip dengan keadaan ketika terjadi pertikaian politik bersenjata antara pemerintah Republik Indonesia (RI) dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Sehingga, sebagian masyarakat merasa serba salah dalam berinteraksi sosial karena dapat menjadi sasaran kecurigaan pihak-pihak yang bertikai (Al Chaidar, 1999).

Lima belas tahun setelah berdirinya dayah Darut Thaibah, jumlah peserta suluk semakin meningkat yang datang ke dayah tersebut dari berbagai daerah di Aceh. Dari sinilah kemudian suluk menyebar hampir ke seluruh pesisir utara Aceh. Suluk yang dipraktekkan pada beberapa dayah di pesisir utara Aceh hari ini pada umumnya berdasarkan tarekat Naqsyabandiyah yang sebagian besar penyebarannya merupakan jerih payah Muhammad Thaeb. Minat masyarakat untuk mengambil ijazah tarekat dan suluk padanya selalu ada terutama pada bulan Ramadhan dan bulan-bulan suluk lainnya. Sekarang, tempat-tempat suluk dari hasil pengembangan jaringan yang dilakukannya telah lahir hampir di sepanjang pesisir Utara Aceh.

Muhammad Thaeb merupakan pemimpin suluk (Mursyid) tertua di Aceh pada waktu ini. Meskipun usianya telah mencapai 90 tahun, ia masih mempunyai semangat yang tinggi dalam memimpin dan memperluas penyebaran suluk hingga ke beberapa tempat di Aceh Timur dengan menggunakan angkutan umum. Ia

juga melayani berbagai pertanyaan keagamaan dari siapa saja. Meskipun pendengarannya sudah terganggu namun ingatannya cukup kuat. Ia mampu menguraikan berbagai peristiwa masa lalu yang dilaluinya secara terperinci, tetap shalat berjamaah walaupun secara duduk. Ia masih pergi berbelanja ke pasar untuk membeli keperluan keluarganya. Bagi sebagian masyarakat Aceh, ada tradisi yang berbelanja ke pasar kaum laki-laki, apalagi dari kalangan Teungku. Di usianya yang sudah lanjut, ia masih mampu mengurus diri dan keluarganya sendiri. Untuk orang seusianya, ia tergolong sangat tangguh, suaranya lantang dan jelas ketika berbicara.

Di pesisir utara Aceh, Muhammad Thaeb cukup dikenal bukan hanya di kalangan pelaku suluk tetapi juga oleh sebagian besar masyarakat. Meskipun demikian, pemimpin suluk untuk seluruh Aceh pada waktu ini adalah Muhibuddin Waly, anak kandung Muhammad Muda Waly. Muhibuddin Waly meneruskan perjuangan ayahnya menyebarkan suluk. Ia juga mempunyai pengalaman dan hubungan yang luas dengan banyak pihak, seperti akademisi, politisi, pemerintah dan GAM.

Di dayah Darut Thaibah, 65% para salikin telah lanjut usia. Berbeda dengan praktek suluk di dayah Samalanga, kebanyakan mereka berusia muda karena kebanyakan mereka santri dayah tersebut dan khalifahnyanya juga masih sangat muda. Sedangkan di dayah Babussalam, latar belakang jamaah suluk lebih heterogen, baik dari segi sosial ekonomi maupun pendidikan. Menurut penuturan beberapa jamaah, mereka umumnya petani tambak udang dan pedagang.

KEBANGKITAN SULUK

Kebangkitan suluk seiring dengan kebangkitan tarekat, karena suluk memang bagian penting dari tarekat itu sendiri. Di Indonesia, karena pengaruh modernisme dan dekadensi penyebaran tarekat, warisan spiritual para sufi itu dipraktikkan secara terbatas baik secara individu maupun jamaah. Untuk beberapa dekade, praktek Islam mistik tersebut timbul tenggelam

seperti gelombang air laut. Belakangan, fenomena kebangkitan suluk terjadi pada beberapa tempat di tanah air, termasuk juga di Aceh. Seperti Aceh Timur, Aceh Utara, Bireuen, Aceh Selatan dan lainnya. Sementara dengan masuknya beberapa jamaah ke dalam komunitas suluk yang mempunyai varian latar belakang sosial termasuk pengusaha, akademisi, santri maupun teungku dayah, semakin memperjelas adanya kebangkitan suluk. Fenomena tersebut mungkin akan tetap menjadi bagian integral dari kehidupan keagamaan dan budaya melayu hingga dewasa ini (Bakar, 2003: 376).

Fenomena tentang kelahiran rumah suluk di banyak tempat merupakan gejala baru yang berbeda dari era sebelumnya dan menandai kebangkitan suluk dan tokoh-tokohnya. Praktek suluk semakin luas di panggung kehidupan keagamaan di Aceh serta mulai memasuki sendi-sendi kehidupan sosial. Di Indonesia sendiri dalam beberapa tahun terakhir kajian tentang mistik Islam tidak hanya dikaji di pasantren tetapi juga diperbincangkan di perguruan tinggi, buku, radio dan televisi (Kahmad, 2002: 76). Pandangan di atas jelas sekali menginformasikan bahwa kegiatan Islam mistik dengan berbagai prakteknya seperti tarekat maupun suluk sedang mengalami kebangkitan. Hal ini mendorong penulis untuk mencari jawaban tentang suluk di pesisir Utara Aceh sebagai bekas wilayah kerajaan Pasai yang merupakan basis Islamisasi di Nusantara dan pusat ilmu pengetahuan paling awal di Aceh (Nasr, 2003: 344).

Respons Masyarakat

Aspek penting lainnya adalah perspektif masyarakat dalam menerima praktek suluk, baik yang menjadi partisipan maupun masyarakat sekitar lokasi. Dalam hal ini respons masyarakat paling tidak terbagi empat. Pertama, kelompok yang berpandangan bahwa praktek suluk merupakan amalan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan khususnya di bulan Ramadhan. Suluk dipandang sebagai instrumen penting untuk meningkatkan kesadaran spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah. Kedua, kelompok

yang berpandangan bahwa praktek suluk merupakan kegiatan orang tarekat, pandangan ini kebanyakan disampaikan oleh akademisi atau mereka yang telah memperoleh informasi baik dari buku atau orang lain. Ketiga, kelompok yang tidak memahami sama sekali tentang suluk. Kelihatannya ini kelompok terbanyak sejauh wawancara yang dilakukan. Keempat, kelompok yang menentang praktek suluk. Kelompok terakhir ini pada umumnya tidak pernah mengikuti suluk dan mereka mengabaikan argumen-argumen yang dikemukakan oleh para pelaku suluk. Alasan yang dikemukakan oleh para penentang suluk adalah bahwa suluk itu tidak sesuai dengan zaman sekarang dan dapat menyebabkan Islam mundur. Kebanyakan mereka yang menentang berasal dari Muhammadiyah dan kelompok-kelompok yang menamakan dirinya pembaru. Di zaman lebih terbuka seperti sekarang ini, setiap individu atau kelompok mempunyai kebebasan untuk mengekspresikan pandangan-pandangan keagamaannya tentang Islam selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar aqidah Islam itu sendiri.

Penetrasi Suluk ke Dayah

Perspektif kelompok pertama terhadap komunitas suluk kelihatannya lebih mendominasi pada sebagian masyarakat. Hal ini terbukti dengan adanya apresiasi dari masyarakat terhadap komunitas suluk. Apresiasi tersebut terlihat dengan menempatkan teungku-teungku yang pernah mengikuti praktek suluk pada jabatan-jabatan keagamaan yang terhormat di masyarakat seperti imam mesjid, pemuka agama dalam acara fardhu kifayah. Dalam kegiatan acara berdo'a, jamaah suluk sering diundang untuk mendapatkan keberkatan dari mereka. Ini mengisyaratkan bahwa sebenarnya masyarakat Aceh mempunyai kecenderungan kepada praktek Islam mistik.

Tentang cara suluk masuk ke lingkungan dayah, paling tidak ada tiga cara. Pertama, seorang yang akan mendirikan dayah telah menerima ijazah tarekat dan ijazah suluk dari seorang mursyid yang kemudian ditularkan kepada para santrinya setelah ia men-

dirikan dayah sendiri. Contoh untuk kasus ini ditemui pada dayah Darut Thaibah, di mana Teungku Muhammad Thaib telah menerima ijazah tarekat dan ijazah suluk dari Syekh Muhammad Waly di Aceh Selatan tempat ia menimba ilmu jauh hari sebelum mendirikan dayah Darut Thaibah, Lhoksukon.

Kedua, pemimpin suatu dayah yang sedang eksis mengadopsi suluk dan dipraktekkan di lingkungan dayah yang ia pimpin, baik untuk dirinya maupun kepada siapa saja yang berminat dari kalangan muridnya ataupun masyarakat luas. Kasus di atas terjadi di dayah Babussalam, Alue Bili. Teungku Karimuddin selaku pimpinan dayah tersebut baru mengadopsi suluk setelah terlebih dahulu mendirikan dayahnya.

Ketiga, para santri dayah atas inisiatif sendiri mengikuti praktek suluk di tempat lain, dan jumlah mereka yang ikut suluk di tempat lain itu semakin hari semakin banyak. Fenomena tersebut menjadi perhatian pimpinan dayah sehingga diambil inisiatif untuk membuka praktek suluk secara resmi di dayah tersebut, agar para santri memperoleh kemudahan dengan bersuluk di dayah sendiri. Kasus ini terjadi di dayah Mudi Mesra, Samalanga. Meningkatnya praktek suluk di lingkungan dayah jelas merupakan indikasi adanya kebangkitan suluk.

Tanda-Tanda Kebangkitan

Dari hasil riset lapangan dan studi dokumentasi tentang suluk yang dilakukan pada beberapa dayah di pesisir utara Aceh selama beberapa bulan, penulis menemukan bahwa ada sejumlah perubahan penting yang sedang terjadi dalam pola praktek ibadah di kalangan masyarakat Islam di sana.

Pertama, dukungan ulama dayah menempati posisi penting dalam ekspansi suluk, tidak hanya di lingkungan dayah, tetapi juga mereka terjun ke masyarakat untuk membantu mendirikan beberapa rumah suluk baru, seperti yang dilakukan Muhammad Thaib hingga ke Aceh Timur. Usaha tersebut terbukti membuahkan hasil dengan lahirnya 27 tempat suluk baru. Tempat suluk juga terdapat di wilayah Aceh Utara, Bireuen, Sigli,

Banda Aceh dan wilayah lainnya.² Tempat suluk terbaru dibuka oleh Muhibuddin Waly di dayah Mudi Mesjid Raya Samalanga. Banyaknya jumlah tempat suluk yang lahir sekaligus mengindikasikan adanya atensi dan penerimaan yang meningkat dari masyarakat terhadap praktek mistik tersebut. Pengangkatan sejumlah khalifah muda di beberapa tempat suluk yang baru seperti yang dilakukan Muhammad Thaeb, Muhibuddin Waly, Jamaluddin Waly dan Ibrahim Woyla akan semakin menambah energi dalam memperluas perkembangan suluk di Aceh khususnya di wilayah pesisir utara.

Kedua, semakin meningkat jumlah sarjana termasuk guru besar yang menjadi pemimpin ataupun partisipan dalam praktek suluk. Alasan keterlibatan mereka, menurut salah seorang guru besar IAIN Ar-Raniry, karena sistem praktek mistik tersebut disusun oleh para ulama yang ahli serta mendapat pengakuan luas dalam dunia Islam selama berabad-abad. Praktek mistik tersebut juga merupakan strategi dakwah yang mempunyai daya pikat tersendiri untuk menarik minat masyarakat dalam menghayati nilai-nilai Islam. Menurut beberapa partisipan, setelah melihat banyaknya orang terpelajar yang terlibat aktif dalam ritual tersebut, minat mereka untuk menjalankan suluk turut meningkat juga.

Ketiga, semakin meningkatnya perhatian ilmuwan sosial-keagamaan terhadap praktek Islam mistik, baik domestik maupun mancanegara. Hal tersebut dibuktikan dengan munculnya beberapa tulisan, baik dalam bentuk buku, tesis, disertasi maupun artikel yang menjelaskan tentang kehidupan mistik dari berbagai aspek, yang dikarang oleh sejumlah pakar tentang kebangkitan Islam mistik di dunia Islam

Keempat, suasana damai dan aman mulai terlihat di masyarakat setelah penandatanganan MOU antara pemerintah Republik Indonesia (RI) dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Faktor ini memberi rasa aman bagi masyarakat yang berminat untuk mengikuti praktek suluk yang datang dari berbagai daerah di Aceh. Sebenarnya keadaan damai dan aman ini tidak hanya dirasakan komunitas suluk, namun dialami oleh hampir seluruh lapisan

masyarakat Aceh.

Kelima, menarik untuk diperhatikan tentang peran yang dimainkan para pemimpin suluk di Aceh dewasa ini jika dibandingkan dengan pemimpin suluk era sebelumnya. Pemimpin suluk hari ini kelihatannya mempunyai kemampuan membangun komunikasi dan hubungan yang baik hampir dengan semua pihak, baik dengan pemerintah, masyarakat dan berbagai komponen masyarakat. Hal ini dimungkinkan oleh kapasitas para pemimpin mereka yang kaya pengalaman, tidak hanya berlatar belakang pendidikan agama yang kuat namun juga didukung pengalaman akademis yang mapan dan pengalaman politik yang cukup. Jika dicermati dengan seksama perubahan-perubahan sebagaimana tersebut di atas, maka fenomena tersebut merupakan indikasi yang kuat tentang adanya kebangkitan suluk di pesisir utara Aceh hari ini.

Alasan Kebangkitan

Jumlah umat Islam yang terlibat dalam berbagai bentuk kejahatan semakin meningkat dari hari ke hari. Tak terkecuali juga di Aceh. Kejahatan telah menjalar ke dalam berbagai sendi-sendi kehidupan baik di desa hingga kota, dari masyarakat biasa hingga orang yang mempunyai kedudukan tinggi, dari kantor desa hingga Departemen Agama. Memang tidak mudah menemukan dari mana dan di mana kerusakan moral itu dimulai. Sebab, jika dikatakan sistem hukumnya sudah benar, moral manusianya ternyata masih rusak. Itu berarti sistem pendidikan telah gagal membentuk manusia yang bertakwa kepada Tuhan yang Maha Esa. Jika demikian halnya, berarti para pemimpin bangsa ini telah salah dalam merumuskan konsep pendidikan untuk anak bangsa ini. Kesalahan juga dapat ditimpakan pada masyarakat yang telah memilih pemimpin seperti mereka, tetapi masyarakat mungkin berkilah dengan menjawab kalau mereka tidak tahu para pemimpin punya perilaku seperti itu. Menurut Mubarak, fenomena tersebut merupakan wujud dari penyakit jiwa masyarakat modern yang kompleks, yang bersumber dari pandangan hidup yang keliru dan

ketidakmampuan untuk beradaptasi dengan perkembangan zaman. Kesenjangan tersebut kemudian menimbulkan berbagai efek psikologis yang cenderung negatif (Mubarok, 2001: 25).

Keadaan Aceh yang ditimpa berbagai musibah secara terus menerus seperti perang dengan Belanda, perang dengan Jepang, perang saudara DI/TII, perang saudara GAM dengan RI dan tragedi tsunami telah menimbulkan berbagai kerugian yang besar bagi umat Islam di pesisir utara Aceh. Kerugian tersebut telah menghancurkan sendi-sendi kehidupan sosial-kemasyarakatan, baik dalam bidang agama, ekonomi, budaya, politik dan lainnya. Fenomena ini telah menggerakkan hati beberapa tokoh mistik untuk mengajak manusia memperbaiki diri dan bertaubat kepada Allah atas segala dosa-dosanya. Jalan tersebut tentu saja berdasarkan ilmu dan pengalaman yang dimiliki oleh para guru spiritual tersebut.

Jika disimpulkan, paling tidak terdapat tiga alasan tentang mengapa suluk mulai bangkit di pesisir utara Aceh. Pertama, adat-istiadat di Aceh yang telah mengakar kuat di masyarakat yang masih menghargai keberadaan seorang ulama, khususnya ulama masyarakat atau lebih dikenal dengan sebutan ulama dayah, apalagi mereka yang dipercayai telah berhasil mencapai tingkat Auliya.

Pandangan sebagian masyarakat tersebut sebenarnya merupakan salah satu perintah dalam Islam di mana disebutkan ulama adalah pewaris para Nabi. Hanya saja dalam prakteknya ada yang menyimpang, karena ketidaktahuan masyarakat tentang makna ziarah kubur. Misalnya, memohon sesuatu pada kuburan walaupun prinsip dasarnya adalah menghargai ulama. Penghargaan terhadap mereka tidak pernah berakhir baik semasa hidup atau setelah wafatnya (Chodkiewicz, 2002: 13). Terdapat berbagai bentuk penghargaan terhadap mereka seperti berziarah baik semasa hidup atau setelah wafatnya, berdoa di pusara, membayar nazar, melakukan kenduri dan mengamalkan peninggalan mereka. Suluk salah satu di antara sekian banyak peninggalan ulama Aceh yang dihargai tidak hanya oleh golongan masyarakat awam tetapi juga para ulama. Karena itu, adat-istiadat yang masih menghargai ulama menjadi salah satu alasan penting. Bagi sebagian orang, makam para wali merupakan gerbang mistik menuju kesadaran

spiritual, kawasan damai bagi mereka yang gelisah di tengah kegaduhan dunia. Bahkan terkadang mereka jauh lebih dihormati setelah wafatnya ketimbang semasa hayatnya (Chambert, 2007: 15).

Kedua, ajaran Islam yang menekankan pentingnya memperbaiki hati dengan berzikir, banyak mengingat mati, mengelola hawa nafsu dan membersihkan diri dari berbagai dosa dengan bertaubat kepada Allah sebagaimana dijelaskan dalam banyak kitab tasawuf.

Ketiga, masyarakat memerlukan dan mulai mencari benteng iman untuk mempertahankan diri dari berbagai serangan budaya atau pandangan hidup negatif, baik yang terlihat maupun yang tidak terhadap aqidah mereka.

Pandangan seperti ini ditemui pada beberapa daerah yang diterpa berbagai kemelut atau konflik secara terus-menerus seperti yang terjadi setelah kejatuhan Bagdad akibat serangan tentara Mongol. Praktek tarekat mulai bangkit untuk memberikan energi bagi umat Islam yang mengalami kegamangan jiwa dalam menjalani kehidupan. Di Afrika, tarekat *Sanusiyyah* bangkit melawan penjajahan Perancis dan membangun pendidikan bagi umat. Di Jawa pada era penjajahan, tarekat tampil memberikan kekuatan jiwa bagi masyarakat melawan penjajahan kolonial Belanda. Demikian juga di Aceh, praktek mistik melalui suluk bangkit untuk memberikan penyembuhan dan kekuatan jiwa bagi masyarakat untuk menuju kehidupan yang lebih baik setelah didera konflik dan berbagai musibah alam.

PENUTUP

Praktek suluk yang semakin meluas di Aceh, khususnya di pesisir utara merupakan fenomena yang berbeda dari era sebelumnya. Suluk tidak hanya dipraktekkan secara diam-diam oleh beberapa individu namun juga telah diadopsi secara terang-terangan oleh beberapa dayah terkemuka di Aceh sebagai instrumen untuk membangun kesadaran spiritual yang lebih tinggi. Fenomena tersebut menjadi semakin penting untuk disimak karena terjadi di dayah Mudi Samalanga, yang merupakan sebuah dayah terkemuka berbasis fikih dan mempunyai pengaruh luas di

masyarakat. Betapapun dayah dan ulama dalam konstruksi sosial-masyarakat Aceh masih menjadi rujukan praktek kehidupan beragama bagi sebagian besar orang Aceh hingga hari ini. Peran dayah dan ulama sangat penting dalam mendorong kehidupan masyarakat dalam berbagai sendi-sendi kehidupan sosial.

Besar kemungkinan dengan berfungsinya dayah sebagai pusat latihan Islam mistik dan sebagai instrumen pengembangan suluk akan turut mewarnai praktek Islam lokal di pesisir utara Aceh di masa mendatang. Perkiraan ini tentu didukung oleh beberapa alasan sebagaimana telah dikemukakan di atas, dan ditambah lagi dengan observasi lapangan yang memperlihatkan ribuan santri mengenakan serban berwarna putih ketika shalat berjamaah. Pemandangan semacam ini tidak terlihat pada saat dayah belum mengadopsi suluk sebagai praktek keagamaan mereka. Selain itu, dilihat dari jumlah rumah suluk yang semakin meningkat dari waktu ke waktu serta pengangkatan khalifah muda yang semakin banyak, maka beralasan untuk menyimpulkan bahwa hari ini di pesisir utara Aceh sedang berlangsung proses perkembangan suluk yang intensif.

Catatan:

- 1 Aktifitas internalisasi dan kontemplasi dilakukan jamaah suluk baik selama mengikuti suluk atau setelahnya. Aktifitas mistik ini bertujuan untuk merevisi dan menata ulang kesadaran jamaah suluk dalam memahami posisinya dalam perjalanannya dari alam ruh hingga berhadapan dengan Penciptanya di padang Masyhar. Proses berdialog dengan diri ini dilakukan secara berulang.
- 2 Wawancara dengan Tgk. H. Muhammad Thaeb 6 Ramadhan 1429 H

KENDURI KEMATIAN DI KLUET ACEH SELATAN: PEMAKNAAN YANG BERANEKA RAGAM

OLEH: SEHAT IHSAN SHADIQIN

PENDAHULUAN

TULISAN INI MENGAJAI TENTANG PEMAKNAAN SUBYEKTIF KENDURI kematian dalam masyarakat Kluet. Bagi sebagian masyarakat, kehidupan manusia berakhir setelah datangnya kematian. Sebab kematian adalah perubahan makhluk hidup menjadi mayat (Bernard 2006: 3). Dalam perspektif ini maka segala sesuatu dianggap berakhir setelah manusia mati. Namun bagi komunitas Muslim, kematian justru menjadi awal perjalanan menuju dunia lain di mana manusia akan mempertanggungjawabkan perbuatan yang telah dilakukannya di dunia, apakah dalam bentuk pahala yang membahagiakan atau dalam bentuk siksa yang pedih (Ahmad Haris 2007: 171). Dalam pandangan ini maka manusia yang sudah mati masih memiliki hubungan dengan manusia yang hidup di dunia, demikian juga sebaliknya. Mereka masih dapat saling memengaruhi meskipun bukan dengan cara yang langsung. Oleh sebab itu, setelah seseorang meninggal dunia, maka orang yang masih hidup melakukan kenduri kepadanya yang dikenal dengan kenduri kematian atau biasa juga disebut *shadaqah* untuk memberikan bantuan pahala kepada orang yang sudah mati atau untuk mendapatkan berkah mereka kepada orang yang masih hidup.

Pelaksanaan kenduri kematian yang ada dalam masyarakat

Muslim di Indonesia dimaknai beragam oleh antropolog. Geertz (1981: 17), memaknai kenduri sebagai salah satu praktek sinkretik dalam masyarakat Muslim di mana budaya lokal yang berbasis pada ajaran Hindu memberi warna pada ajaran Islam. Sementara beberapa penulis dalam Loir dan Reid (2006) menganggap praktek kenduri dan ritual bagi orang yang telah meninggal dunia lainnya sebagai sebuah keyakinan atas kekuasaan leluhur atau nenek moyang kepada manusia yang masih hidup, sehingga manusia harus selalu melayani mereka dengan cara tertentu. Di sisi lain, Bowen (1984) yang melihat kenduri kematian dalam masyarakat Gayo justru menempatkan kenduri sebagai bagian dari dialog antara modernis dan tradisional di mana kaum modernis melakukan penyesuaian sebuah ritual dengan perkembangan kehidupan modern. Hampir senada dengan Bowen, Sila (2008) yang meneliti tradisi *pattumateang*, kenduri kematian dalam masyarakat Cikoang, Sulawesi Selatan, menambahkan bahwa dialog modernis dengan tradisional dalam kenduri kematian ini tidak hanya dipengaruhi oleh orientasi keagamaan tapi juga latar belakang pendidikan dan status ekonomi masyarakat.

Pemaknaan yang dilakukan oleh para peneliti di atas masih menyisakan beberapa pertanyaan. Bagaimana wacana tentang kenduri kematian berkembang dalam konteks suku kecil yang sedang berubah? Bagaimana masyarakatnya memaknai kenduri kematian? Dan bagaimana strategi yang digunakan untuk mempertahankan kenduri kematian dan menyesuakannya dengan perkembangan zaman? Untuk menjawab pertanyaan ini saya melakukan *fieldwork* di beberapa kampung suku Kluet, di Aceh Selatan sepanjang Mei – September 2008. Di sana saya menjumpai dan mewawancarai beberapa tokoh adat, tokoh agama, dan masyarakat yang secara langsung terlibat dalam proses kenduri kematian. Saya mengunjungi dan ikut terlibat dalam beberapa kenduri kematian yang dilaksanakan dalam masyarakat Kluet selama saya di lapangan hingga dapat menyaksikan prosesi pelaksanaan kenduri kematian yang mereka laksanakan.

Dari *fieldwork* tersebut saya melihat berbagai perubahan

pemaknaan pada kenduri kematian dalam masyarakat Kluet. Masyarakat Kluet menyebut kenduri kematian dengan kenduri *hojat*. Saya menilai, kenduri kematian yang dilaksanakan dalam masyarakat Kluet memiliki tiga dimensi pemaknaan. Dilihat dari sisi interpretasi agama, kenduri kematian dari satu sisi merupakan sebuah apresiasi masyarakat Kluet dalam pengamalan agama. Di sisi lain, kenduri merupakan salah satu ruang dialog modernis-tradisionalis sebagaimana yang digambarkan Bowen dalam masyarakat Gayo. Sementara dari sisi praktek budaya, kenduri kematian menjadi media komunikasi dan kekerabatan sosial antarmasyarakat dan juga sebagai faktor pendorong lahirnya kreatifitas perekonomian. Kenyataan ini pula yang menjadi salah satu pendorong masyarakat Kluet tetap mempertahankan kenduri kematian meskipun itu menjadi sebuah prosesi yang mahal jika dibandingkan dengan tingkat perekonomian masyarakatnya.

Tulisan ini akan menjelaskan bagaimana masyarakat Kluet melaksanakan kenduri kematian dan memaknainya dalam konteks keberagamaan mereka. Saya akan memulai dengan penjelasan mengenai suku Kluet itu sendiri, lalu tentang praktek kenduri *hojat* yang mereka laksanakan. Untuk melihat dialog modernis-tradisionalis, saya akan menggambarkan beberapa kejadian yang berhubungan dengan itu selama *fieldwork* saya di sana. Sementara gambaran mengenai perubahan makna dan strategi yang mereka gunakan untuk mempertahankan eksistensi kenduri kematian, akan saya jelaskan dalam bagian pemaknaan kenduri dan strategi mempertahankan kenduri di tengah modernitas. Tulisan ini akan saya akhiri dengan kesimpulan di mana argumen utama akan saya kuatkan.

KLUET: SEBUAH SUKU YANG BERUBAH

Kluet merupakan sebuah suku yang menetap di hulu Sungai Kluet di Aceh Selatan, Aceh, sekitar 40 km dari Kota Tapak Tuan ibu kota Aceh Selatan. Menurut Bukhari, (2008: 15), penduduknya berasal dari migrasi orang Aceh Besar sekitar seratus tahun sebelum masehi. Namun kalau kita lihat dari sisi bahasa, pakaian dan

budaya Kluet yang berkembang saat ini, Kluet sangat dekat dengan Alas di Aceh Tenggara dan Karo di Sumatera Utara. Bahkan seorang yang berbahasa Kluet dapat berkomunikasi dengan seorang yang berbahasa Karo atau Alas dengan sedikit penyesuaian.

Masyarakat suku Kluet tersebar di lima kecamatan, yaitu Kluet Utara (Kota Fajar), Kluet Tengah (Menggamat), Kluet Selatan (Kandang), dan Kluet Timur (Paya Dapur), dan Pasi Raja (Terbangan). Namun selain suku Kluet, di kecamatan itu juga terdapat penduduk suku Aceh, Aneuk Jamee, dan minoritas lainnya. Secara keseluruhan jumlah penduduk yang ada suku Kluetnya dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Nama Kecamatan	Jumlah Gampong	Jumlah Mukim	Luas wilayah (Km2)	Jumlah Penduduk (jiwa)	Kepadatan Penduduk (jiwa/Km2)
1	Kluet Utara	18	3	173,55	26.089	119
2	Kluet Tengah	14	1	192,52	5.142	27
3	Kluet Selatan	17	3	120,72	12.451	103
4	Kluet Timur	7	2	369,21	7.945	22
5	Pasi raja	20	2	363,24	14.252	39
	Jumlah	76	11	1238,21	65.969	53

Sumber: Daftar nama dan nomor Kode Wilayah Administrasi Pemerintahan dalam Provinsi Aceh, BPS 2005.

Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Kluet menggunakan bahasa Kluet. Bahasa Aceh dan Aneuk Jamee digunakan juga oleh masyarakat Kluet yang tinggal di daerah yang memiliki percampuran dengan kedua suku tersebut (Bukhari, 2007: 208). Namun demikian ada kelompok sosial dalam masyarakat Kluet juga yang mulai menggunakan Bahasa Indonesia sebagai bahasa sehari-hari. Hal ini tidak terlepas dari perkembangan ekonomi dan politik global yang terjadi dengan intensitas tinggi yang memengaruhi penggunaan bahasa (Irwan, 2006: 100). Dari sisi pekerjaan, Kluet merupakan daerah agraris dengan penghasilan utama dari komoditas pertanian, seperti nilam, kayu, pala, pinang, kemiri, sawit dan berbagai produksi pertanian lainnya (Adnan, 1991: 4; Bukhari, 2007: 218).

Dari aspek beragama, seluruh masyarakat Kluet beragama Islam. Dalam hal pemahaman dan kehidupan beragama,

pemahaman keagamaan masyarakat Kluet dipengaruhi oleh tiga kelompok; *Pertama*, komunitas pesantren dengan organisasinya Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI). Bukan hanya di Kluet, di Aceh secara umum pesantren (dikenal juga dengan dayah) memiliki pengaruh besar dalam masyarakat. Teungku dayah menjadi pengarusutama pemahaman agama dalam masyarakat (Hasbi, 2003). Karenanya, mazhab Fikih Syafi'iyah yang menjadi mazhab mayoritas dalam pesantren menjadi mazhab masyarakat secara umum. Posisi keulamaan yang ada di kampung di Aceh diisi oleh teungku (ulama) lulusan pesantren. Masyarakat cenderung *taqlid* pada pemahaman agama yang dikembangkan dari pesantren meskipun beberapa di antaranya tidak begitu penting dalam wacana pemikiran mazhab Islam secara umum. Misalnya masalah *fidyah* (pengganti) shalat bagi orang yang meninggal dunia, *i'adah zuhur* pada hari Jumat, kenduri pulang dari haji, dan pengangkatan mursyid *samadiyah*. Pandangan seperti ini menjadikan masyarakat menempatkan pesantren sebagai sumber penting dalam pemahaman agama.

Kedua, Muhammadiyah. Beberapa tahun setelah pendeklarasian organisasi Muhammadiyah di Yogyakarta, organisasi ini membuka cabang di berbagai daerah di Indonesia. Di Aceh, Muhammadiyah muncul pada 1942, pada masa kekuasaan penjajahan Jepang. Sejak masa itu Muhammadiyah mulai menjadi poros baru dalam perkembangan pemahaman keagamaan Islam di Aceh. Dalam masyarakat Kluet, Muhammadiyah menjadi salah satu kelompok sosial keagamaan khas yang berbeda dengan kelompok sosial keagamaan Islam lainnya. Banyak hal yang berbeda antara pandangan keagamaan Muhammadiyah dengan kalangan pesantren. Dalam masyarakat Kluet banyak perkembangan pelaksanaan keagamaan dipengaruhi oleh Muhammadiyah. Meskipun tidak diakui secara umum dalam masyarakat, pengaruh Muhammadiyah nampak dalam pelaksanaan ibadah dan penyederhanaan adat dalam masyarakat Kluet. Akan tetapi pengaruh ini dilakukan oleh kalangan terdidik dalam pendidikan umum. Mereka tidak memiliki posisi keulamaan dalam masyarakat, namun memiliki kiprah dalam bidang sosial yang lain.

Ketiga perguruan tinggi. Selain kedua kelompok di atas, wacana keagamaan dalam masyarakat Kluet juga dipengaruhi oleh lulusan perguruan tinggi. Meskipun kelompok ini tidak signifikan, mereka mendapatkan peran strategis di lembaga pendidikan dan pemerintahan. Dari posisi inilah pemahaman keagamaan dari perguruan tinggi mulai masuk ke dalam masyarakat. Meskipun tidak sepenuhnya tepat untuk mengatakan kelompok ini sebagai sebuah aliran pemahaman keagamaan, namun dari sisi pendekatan dan pandangannya, lulusan perguruan tinggi yang ada dalam masyarakat Kluet mencoba menekankan pentingnya memahami pluralitas dan menghargai hak orang lain yang berbeda, baik dalam keyakinan atau budaya yang seringkali tidak mendapatkan penjelasan memadai dari dua kelompok di atas.

Kelompok-kelompok di ataslah yang memengaruhi wacana adat dan budaya yang ada dalam masyarakat Kluet saat ini. Wacana yang berkembang tersebut sedikit demi sedikit memengaruhi cara pandang masyarakat mengenai budaya lokal yang berkembang sebelumnya. Terkadang perkembangan wacana ini menimbulkan dialog bahkan konfrontasi yang mengarah pada terbentuknya kelompok-kelompok sosial dalam masyarakat. Meskipun tidak sampai pada konfrontasi fisik, namun penggolongan kelompok-kelompok masyarakat berdasarkan kecenderungan pemahaman keagamaannya sering terjadi. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam prosesi kenduri kematian (kenduri *hojat*) dalam masyarakat Kluet.

KEMATIAN DALAM MASYARAKAT KLUET

Kematian merupakan sebuah peristiwa yang tidak dapat dihindari oleh semua makhluk yang berjiwa (QS. 3: 185). Namun karena kesenangan hidup yang diperolehnya di dunia, secara fitrah manusia ingin hidup lama dan abadi. Karenanya, manusia berusaha “memperlambat” datangnya kematian dengan menjaga kesehatan tubuh dan menjalani kehidupan yang aman dan damai. Namun demikian, akhirnya manusia akan tetap mati. Orang bisa mati karena banyak hal, usia merupakan penyebab yang umum. Semakin lama kehidupan seseorang, ia semakin dekat

dengan kematian. Selain kompilasi penyakit, dalam usia tua, berbagai organ tubuh manusia juga tidak dapat lagi menjalankan fungsinya dengan sempurna. Dengan demikian, peran keseluruhan tubuh manusia sedikit demi sedikit juga akan berkurang dan akhirnya berhenti. Dan inilah yang disebut dengan kematian.

Menandai Orang Meninggal Dunia

Dalam masyarakat Kluet, kematian dipandang sebagai perpisahan antara kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat yang abadi. Kehidupan manusia di alam dunia memiliki hubungan dengan alam semesta secara keseluruhan. Karenanya, ketika kematian seseorang akan datang dalam sebuah masyarakat, maka alam memberikan isyarat-isyarat kepada manusia bahwa ada di antara mereka yang akan meninggal dunia. Isyarat tersebut sering menjadi perhatian masyarakat dengan mengatakan, “Siapa ini yang akan meninggal dunia?” jika mereka melihat atau mendengar tanda-tanda tersebut.

Ada beberapa fenomena alam yang diyakini masyarakat Kluet menunjukkan akan datangnya kematian. Di antara tanda tersebut adalah; *Pertama*, masyarakat yang terlalu *ria* (gembira berlebihan dalam pergaulan sehari-hari) yang ditandai banyak tertawa, pesta-pesta anak muda; *Kedua*, adanya suara *imbo-imbo* (*hylobates concolor*), yaitu sejenis orang utan yang bulunya hitam dan berjalan dengan cara bergantung dengan tangan di pohon di gunung *Segersang* (gunung yang melingkari desa Lawee Sawah, Kluet Timur). *Imbo-imbo* memang sering bersuara di siang hari dan sesekali di malam hari. Namun, suara yang menandai kematian memiliki kekhasan tersendiri, sedih dan terkadang di tengah malam. Kalau ini terjadi, maka paling lama tiga hari kemudian akan ada orang meninggal dunia. *Ketiga*, khusus untuk marga Selian Rajo Enggang, kematian juga ditandai dengan ada suara *taga* (gempa lari) yang berasal dari gunung di *kolu* (hulu). Namun jika gempa tersebut bersuara di *kolu* lalu bersambut di hilir (*baroh*) bertanda ada kelahiran bayi dari keluarga marga tersebut. *Keempat*, tanda alam yang lain adalah suara elang yang

menyayat hati/sedih sebanyak tiga kali di siang hari terik. Datangnya kematian juga ditandai dengan suasana malam yang sangat dingin yang berbeda dengan malam-malam yang lain. Namun untuk ini bisa menimbulkan dua tafsiran. Pertama akan datang musim kemarau, atau akan ada yang *balu* (duda/janda). Tanda ini hanya diperuntukkan bagi kematian orang dewasa.

Kalau seseorang dilihat sudah sakit berat, dan tidak ada lagi harapan sembuh dan dianggap hendak meninggal dunia, maka ahli waris menemani orang tersebut dan membacakan ayat kursi (al-Baqarah [2]: 255) dan surat Yasin (surat ke 36 dalam al-Quran). Proses ini juga dilakukan dalam masyarakat Aceh secara umum sejak dahulu (Hurgronje, 1996: 332) dan masyarakat Gayo (Bowen, 1993: 253). Kalau dibacakan oleh teungku, maka disediakan air dalam gelas di hadapan teungku yang membacakan ayat dan surat dalam al-Quran tersebut. Kemudian, setelah pembacaan selesai, air tersebut diminumkan kepada si sakit. Ini dianggap sebagai obat terakhir yang dapat diberikan seraya bertawakkal kepada Allah. Narasumber saya Bapak Ismail, seorang teungku dan tokoh masyarakat Lawe Sawah mengatakan, ia pernah melakukan hal tersebut kepada seorang warga kampungnya yang dianggap akan meninggal dunia. Ia membaca surat Yasin di hadapan orang tersebut dan meletakkan segelas air di hadapannya. Setelah selesai, air tersebut diminumkan kepada orang yang sakit. Ternyata ia sembuh kembali dan dapat bekerja sebagaimana biasanya. Oleh sebab itu ia sangat yakin kalau air hasil bacaan Yasin adalah obat dari segala obat. Namun demikian ia juga mengaku tidak jarang juga ada orang yang meninggal dunia. Dalam kondisi seperti itu maka Bapak Ismail yakin itu berarti ajalnya sudah sampai.

Untuk mengetahui seseorang telah meninggal dunia maka dapat diketahui dengan: (1) meraba urat nadi di lengan dan di lehernya. Kalau keduanya tidak berdenyut lagi maka dapat dikatakan ia sudah meninggal dunia; (2) dengan *perasoan* (suhu badan) di telapak tangannya. Di ujung tangannya dingin, kaki dingin, dan telinga sudah *lepik/moh* (lembek) karena tidak ada lagi aliran darah, dan matanya *ngersing* (kekuning-kuningan); dan (3) dengan meraba

bagian-bagian dari badan yang menunjukkan kehidupan, seperti dada, leher, nafas, mata. Kalau keseluruhan itu terlihat tidak normal lagi, atau memang sudah tidak berfungsi lagi maka orang tersebut dinyatakan telah meninggal dunia.

Pengumuman Kematian

Setelah seseorang dipastikan meninggal dunia, maka dilakukan *pedirom* (pemberitahuan kepada masyarakat). *Pedirom* dilakukan lewat lisan. Pihak pertama yang diberitahu adalah keluarga dekat dan perangkat adat/hukum. Setelah itu baru diberitahukan kepada masyarakat umum melalui pengeras suara di Mesjid. Dulu pemberitahuan ini dilakukan dengan beduk, tiga kali pukulan beduk untuk jenazah anak-anak dan lima kali pukulan untuk orang dewasa. Sekarang ini pemberitahuan dengan cara demikian tidak dilakukan lagi. Masyarakat cenderung menggunakan sarana telekomunikasi modern yang lebih efektif dan cepat, seperti telepon seluler. Kalau seseorang meninggal dunia pada malam hari (dini hari) maka pelaksanaan segala kewajiban masyarakat kepada jenazah (*fardhu kifayah*) dilakukan pada pagi harinya. Hal ini dilakukan karena pada malam hari agak sulit melaksanakan keseluruhan prosesi penyelenggaraan jenazah dan menggali kuburan. Jenazah yang meninggal di dalam kamar dibawa ke ruang tengah. Di sana jenazah dibaringkan di dipan dan ditutup dengan kain batik (kalau ada). Di sekitar jenazah ahli waris duduk sambil membaca doa, berzikir, bershalawat kepada Nabi Muhammad dan juga membaca Surat Yasin. Beberapa famili yang masih memiliki ikatan kekeluargaan yang sangat dekat dengan jenazah *msebuku* (meratap) dengan menyebut masa lalu si mayat dan hubungan sosial yang pernah dilakukannya. Ratapan ini terkadang juga mengundang orang lain untuk melakukan hal yang sama dan melakukan bersama dengannya.

Praktek seperti ini juga terjadi dalam masyarakat suku Aceh yang dikenal dengan *peumoe* (Hurgronje, 1996: 335). Namun demikian ada sedikit perbedaan yang ada antara Aceh dengan Kluet. Dalam masyarakat Aceh, *peumo* dilakukan oleh seorang

perempuan yang sudah agak tua yang memang diminta oleh keluarga untuk melakukan itu. Sementara dalam masyarakat Kluet, *msebuku* dilakukan oleh orang yang merasa sangat kehilangan orang yang meninggal tanpa harus diminta dan ditunjuk oleh keluarga. Hampir di setiap kematian ada orang yang melakukan itu. Biasanya mereka duduk di kamar bekas kamar yang dipakai oleh orang yang telah meninggal dunia.

Penyelenggaraan Jenazah

Dalam masyarakat Islam, mengurus jenazah adalah sebuah kewajiban kolektif. Sebuah komunitas akan terbebas dari hukuman berdosa jika ada di antara mereka yang menyelesaikan kewajiban tersebut dan semuanya akan menanggung beban dosa jika tidak ada yang menyelesaikannya. Mengurus secara umum terdiri dari empat tahapan: memandikan, mengkafankan, men-shalatkan, dan menguburkan. Keempat proses ini dilaksanakan secara beruntun (*tertib*) dan dipimpin oleh seorang teungku yang memang memahami masalah hukum agama, dan adat kebiasaan masyarakat. Keluarga memberikan hak penuh kepadanya untuk penyelenggaraan jenazah, dari memandikan sampai menguburkan. Jika keluarga melaksanakan kenduri, teungku juga yang menjadi pemimpinnya.

Memandikan Jenazah

Dalam masyarakat Kluet, proses memandikan jenazah dilakukan di rumah bagian belakang. Jenazah dibawa ke tempat pemandian yang telah disiapkan sebelumnya atau sumur atau bisa pula di ruang rumah yang dapat digunakan dalam proses pemandian jenazah. Untuk memandikannya disediakan air yang cukup. Beberapa ember air dicampur dengan kapur barus agar air menjadi wangi. Anak laki-laki tertua (kalau ada) duduk dan memangku bagian kepala jenazah, sementara empat orang lainnya (kalau ada anak-anaknya, tapi kalau tidak saudara dekatnya) duduk di sisi kanan jenazah. Jenazah dibaringkan di atas kaki mereka yang terjulur. Teungku berdiri di sisi kiri jenazah, menyiramkan air ke seluruh

tubuh jenazah dan membersihkannya. Jenazah dibersihkan dengan menggunakan sabun yang digosokkan ke seluruh tubuh. Untuk membersihkan bagian yang berongga (telinga, hidung, mulut dan dubur), digunakan kain yang telah disiapkan sebelumnya. Teungku juga menekan sambil mengurut perut jenazah agar kotoran di dalam tubuhnya ikut keluar. Setelah proses pemandian dilakukan *panger* (penyiraman terakhir) dengan air *limau mungkur* (jeruk purut). Kemudian air ini dibersihkan kembali, lalu jenazah diwudhukan oleh teungku. Untuk jenazah perempuan proses ini dilaksanakan oleh *rubiah* (perempuan yang memiliki pemahaman dalam masalah dan hukum agama atau teungku perempuan). *Rubiah* hanya menangani jenazah perempuan dan orang yang melahirkan. Dalam urusan keagamaan yang lain, semuanya ditangani oleh ulama perempuan atau teungku.

Mengafankan Jenazah

Setelah dimandikan, jenazah kembali dibawa ke ruangan dalam untuk dikafankan. Dalam masyarakat Kluet jumlah kain kafan tergantung pada kemampuan keluarga jenazah yang meninggal dunia. Secara organisasi sosial, kampung telah menyediakan satu kain kafan untuk setiap warganya yang meninggal dunia. Jika anggota keluarga memiliki kemampuan, ia dapat menambahkan jumlah lapisan kain. Umumnya, jenazah dikafani dengan tiga lapis kain putih. Sebelum dibalut dengan kain, beberapa bagian tubuh jenazah ditutup dengan kapas, seperti lipatan tangan, mata, hidung, mulut dan pusar. Pada lapisan pertama kain kafan juga ditaburi bunga dan dedaunan yang wangi. Keseluruhan proses ini dipandu oleh seorang *teungku*, dan dibantu oleh beberapa pembantu dan anggota keluarga orang yang meninggal dunia.

Mensalatkan Jenazah

Setelah proses mengafani jenazah selesai, jenazah diangkat dan dimasukkan ke dalam keranda untuk dibawa ke mesjid. Di depan rumah sebelum berangkat ke Mesjid, *Kuchik* (kepala desa) –dalam hal ini ia mewakili tuan rumah- memberikan pidato perpisahan

(mekato). Dalam pidato ini *keuchik* memperkenalkan kembali siapa yang telah meninggal dunia dan apa yang telah dilakukan dalam hidupnya. Ia menegaskan kembali hakikat kematian. Berikut sebuah pidato yang disampaikan oleh seorang Imam di Lawe Sawah pada saat saya melakukan observasi:

“Sendah no, di nadopto, ngo terbantang seorang hamba Allah, ngo ditenggo sido pado berideh. Sebagai iktibar bagi to krian, yang apah idono dalam pigo warino sehat wal afiat, tapi ndak to sangko, ngo dialong sido. Ino sebagai contoh banto krian, yang apahdi, kito pe yang mantong ngeloh, manusio, makhluk lain akan kembali bak ndo. Sendah ido kito boboko, nahan ngo yang lainno. Begidimo perputaran makhluk Allah di muka bumi ino. Dari ino kito harapko, amal ibadah to yang kito embah. Harto bendo yang kito tadengko, nalot paedah bagi yang ngo laos no. Marimo kito sadari, dari sendah hari, bang kito ndak mero menjalankan perintah Allah, marilah citok demi citok kita laksanakan perintah Allah.”

“Di hadapan kita sekarang terbaring seorang hamba Allah yang telah dipanggil-Nya semalam. Menjadi pelajaran bagi kita semua, di mana beliau dalam beberapa hari ini sehat wal afiat, namun tanpa diduga sudah diambil-Nya. Ini sebagai contoh bagi kita bahwa kita yang masih hidup sebagai manusia akan kembali kepada-Nya. Sekarang kita mengantarkannya, nanti sudah yang lain pula. Begitulah perputaran kehidupan yang ditentukan Allah di muka bumi ini. Dari peristiwa ini kita harapkan, amal ibadah kita yang kita bawa. Harta benda yang kita tinggalkan tidak berfaedah bagi orang yang meninggal dunia. Marilah kita sadari, dari sekarang, kalau selama ini kita tidak menjalankan perintah Allah, marilah sedikit demi sedikit kita melaksanakannya.”

Selain itu dalam pidato juga disampaikan permintaan maaf kepada masyarakat atas segala kesalahan yang telah dilakukan si jenazah selama ia hidup. Dan jika ada utang piutang yang tidak dapat dimaafkan, atau janji yang belum ia tunaikan, maka dipersilakan menghubungi keluarga secara pribadi sejak hari

kematian tersebut. Pada akhir pidatonya *keuchik* menanyakan kepada hadirin: “Apakah jenazah ini orang Islam atau bukan?” Masyarakat menjawab, “Ya, dia orang Islam.” Kemudian *keuchik* menanyakan lagi: “Apakah ia masuk surga atau masuk neraka?” Masyarakat menjawab: “Ia akan masuk surga.” Lalu jenazah diberangkatkan ke mesjid.

Setelah tiba di mesjid, masyarakat mengatur *saf* untuk pelaksanaan shalat. *Saf* shalat jenazah dibuat dalam jumlah ganjil. Kalau banyak laki-laki maka laki-laki tiga saf perempuan dua saf, dan sebaliknya. Menurut masyarakat Kluet, pembagian ini bukanlah hal yang dibuat-buat, namun memang ajaran Islam yang dianjurkan oleh Rasulullah. Shalat dipimpin oleh seorang imam. Sebaiknya imam untuk jenazah dilakukan oleh anak terhadap bapaknya atau bapak terhadap anaknya. Jadi bukan imam kampung lagi, tidak boleh mewakili, kecuali seseorang tersebut memang tidak mampu.

Menguburkan Jenazah

Setelah dishalatkan, jenazah dibawa ke kuburan. Sejak adanya pemberitahuan tentang adanya kematian, maka segolongan pemuda kampung langsung mempersiapkan kuburan. Kuburan disiapkan berdasarkan panjang tubuh orang meninggal dan bentuk khusus yang diinginkan keluarga. Dalam masyarakat Kluet terdapat tiga jenis liang lahat yang umum digunakan masyarakat. Kuburan dibuat dengan liang lahat di sisi barat, liang lahat di tengah atau tanpa liang lahat. Penguburan dilakukan di tempat yang telah diwasiatkan oleh jenazah semasa ia hidup, atau di pekuburan keluarga. Namun kalau tidak ada pilihan tersebut, maka akan dikuburkan di pekuburan umum yang memang tersedia dalam setiap kampung di Kluet.

Saat penguburan, jenazah dikeluarkan dari keranda dan diturunkan ke dalam liang kubur. Tiga orang turun ke dalam kubur, bisa terdiri dari keluarga si jenazah atau masyarakat umum. Dia disambut dari dalam dan sedikit demi sedikit dimasukkan ke dalam liang lahat. Kain kafan bagian kepala dibuka hingga pipi jenazah

menyentuh tanah. Demikian juga seluruh tali yang mengikat kain kafan dibuka dan dikumpulkan di bagian kaki jenazah. Dahulu hal ini dilakukan karena adanya kepercayaan jika tidak demikian maka jenazah akan bangun dan menjadi hantu yang dapat mengganggu kehidupan orang kampung. Namun saat ini dilakukan sekadar meneruskan tradisi lama yang ada dalam masyarakat.

Kuburan ditimbun sedikit demi sedikit. Orang yang berada di dalam kuburan memadatkan tanah dengan kakinya sambil membuang sampah yang terikut dengan tanah. Penurunan tanah ke dalam kuburan pertama kali dilakukan dengan perlahan agar tanah tidak langsung mengenai papan penutup jenazah. Ada kepercayaan lama yang berkembang bahwa jika tanah dari atas langsung mengenai papan penutup maka akan ada keluarga lain yang menyusul si mayat. Namun kepercayaan lama ini tidak ada lagi dalam masyarakat Kluet saat ini.

Setelah selesai penguburan, diberikan batang kayu di kaki dan kepalanya. Ini dilakukan oleh siapa saja, orang yang tadi bekerja menguburkan mayat. Kayu ini pada hari ketujuh kematian akan digantikan dengan batu *burek* yang berbentuk bulat lonjong dan berwarna abu-abu berbintik hitam. Batu tersebut diperoleh di pinggir Sungai Kluet yang terdapat tidak jauh dari kampung-kampung yang ada di Kluet.

Pembacaan Talkin

Setelah proses penguburan selesai, maka dilakukan *talkin*, yakni mengingatkan kembali orang yang telah meninggal tersebut tentang jawaban yang harus diberikan ketika berhadapan dengan malaikat Munkar dan Nankir. Masyarakat Kluet percaya seorang manusia yang telah dikuburkan akan didatangi oleh dua malaikat yang akan memberikan padanya empat soal utama yakni: Siapa Tuhanmu? Siapa Nabimu? Apa kitabmu? Ke mana Kiblatmu? Karenanya, seorang teungku harus mengingatkan kembali si jenazah bahwa jika ditanya siapa tuhanmu, maka jawabannya “Allah”. Jika ditanya siapa nabimu, jawabannya “Nabi Muhammad saw”. Jika ditanya apa kitabmu, jawabannya “Al-Quran”. Dan jika ditanya Kemana

Kiblatmu, jawabannya “*Makkah al-Mukarramah*.” Hal ini juga umum dilakukan dalam masyarakat lain di Indonesia (Hurgronje, 1996: 338).

Setelah proses *talkin* selesai, maka salah seorang keluarga *almarhum* (orang yang meninggal dunia) kembali berdiri dan berbicara. Dalam pembicaraan itu antara lain ia mengatakan, bahwa hubungan dengan Allah sudah selesai sejak si jenazah disucimandikan sampai penguburan, namun untuk hubungan sesama manusia maka keluarga akan melakukan musyawarah terlebih dahulu. Kalau ada kemudahan pada keluarga, maka mereka akan mengadakan kenduri untuk menjalin hubungan sesama manusia di kampung tersebut. Dalam beberapa pidato terakhir yang saya ikuti dalam masyarakat Kluet selalu ditegaskan dan diulang, bahwa kenduri adalah sebagai hubungan sesama manusia bukan sebagai kewajiban turun-temurun.

Pelaksanaan Kenduri Kematian

Kenduri kematian merupakan pelaksanaan yang dilakukan masyarakat Muslim di berbagai belahan dunia. Prosesi ini sangat umum dilakukan oleh masyarakat Muslim Indonesia. Kenduri kematian dilakukan sejak hari pertama kematian sampai tujuh hari berikutnya berturut-turut. Atau dapat juga dilakukan dengan memilih beberapa hari yang diinginkan. Biasanya dilakukan pada hari-hari ganjil kematian, yakni; satu, tiga, lima dan tujuh. Hari-hari ganjil ini disebut dengan “*atoet*” (patahan). Prosesi kenduri sendiri secara umum terdiri dari tiga unsur yaitu baca doa, pengajian al-Quran (*tadarrus*), dan makan-makan.

Umumnya dalam masyarakat Kluet, jika ada seorang anggota keluarga yang meninggal dunia mereka akan melakukan kenduri. Namun demikian, kenduri dianggap bukan sebuah kewajiban atau ketentuan adat kampung. Sebuah keluarga merasa ingin sanak kerabatnya yang telah meninggal dunia mendapatkan doa dari orang-orang yang masih hidup. Doa dianggap dapat meringankan dosa orang yang telah meninggal dunia hingga ia dapat memperoleh tempat yang mulia di sisi Allah. Menurut mereka

seorang yang didoakan oleh lebih dari 40 orang, maka doa tersebut akan diterima oleh Allah. Logikanya, jika kenduri dilaksanakan di kampung, maka akan dihadiri oleh lebih dari 40 orang masyarakat yang akan ikut serta dalam berdoa dan mereka berharap doa tersebut akan *makbul* (diterima oleh Allah).

Sajian Makanan

Dalam prosesi kenduri kematian, menyediakan makanan merupakan satu hal yang tidak dapat dipisahkan. Banyak kampung membebankan hal ini pada keluarga yang meninggal dunia. Namun ada pula yang membebarkannya pada masyarakat, di mana masyarakat di kampunglah yang menyediakan makanan secara berkelompok dan bergiliran. Dalam kasus di mana orang rumah yang menyediakan makanan, inilah aspek di mana kenduri memberatkan masyarakat itu sendiri. Terkadang ada keluarga yang harus meminjam uang untuk menutupi biaya ini. Biaya paling besar adalah untuk menyediakan makanan kepada tamu yang hadir. Setiap tamu yang datang disuguhi makanan (nasi dan lauk pauk) dan minuman. Hidangan paling besar adalah pada setiap kali ada doa bersama yang dilaksanakan oleh masyarakat. Jika doa dilakukan setiap malam, maka tuan rumah harus menyediakan makanan setiap malam untuk tamu yang hadir.

Pelayat yang datang ke tempat orang meninggal dunia membawakan benda-benda yang diperlukan untuk pelaksanaan kenduri sebatas kemampuannya. Dalam amatan saya, pelayat perempuan membawa kain panjang atau kain sarung, barang pecah belah, beras, kelapa sirih dan pinang, dan tikar pandan. Sementara pelayat laki-laki membawa gula, rokok, sirih dan pinang, dan uang. Beberapa pelayat yang masih memiliki hubungan famili jauh dengan jenazah membawa ikan basah, telur, beras, dan barang-barang yang digunakan untuk masak-masak. Kebanyakan pelayat umum memberikan uang kepada ahliwaris saat ia datang atau ketika bersalaman hendak pulang.

Kenduri dimulai sejak setelah jenazah dikuburkan. Setelah jenazah turun dari rumah, maka orang-orang yang ada di rumah

duka mulai memasak makanan. Tamu pertama adalah masyarakat yang ikut ke pemakaman. Dalam pidato terakhir sebelum orang meninggalkan kuburan diumumkan agar sebelum kembali ke rumah masing-masing, pelayat diharapkan kembali ke rumah duka untuk kenduri. Selanjutnya, makanan disajikan kepada setiap warga yang datang melayat.

Tahlil dan Tadarrus

Pada malam hari, kenduri juga dilaksanakan. Biasanya setelah shalat Isya, supaya tidak mengganggu proses peribadatan. Dalam acara ini jamaah yang hadir membacakan surat Yasin (QS. 36) dan membacakan *tahlil* (membaca *laa ilaaha illa Allah* dan beberapa ungkapan lainnya) dan diakhiri dengan doa bersama. Tuan rumah juga boleh meminta agar dibacakan *tahlil* untuk anggota keluarganya yang lain yang telah meninggal dunia sebelumnya. Jadi, selain kepada jenazah yang baru saja dikebumikan, doa juga dibacakan kepada saudara mereka yang lain yang telah wafat jauh hari sebelumnya.

Pada malam-malam tertentu diundang sekelompok orang yang mengadakan pengajian (*tadarrusan*) di rumah orang yang meninggal dunia tersebut. Kelompok ini memang ada di setiap kampung di Kluet. Dalam sebuah kenduri kematian, mereka mengadakan pengajian satu malam secara suka rela, sementara selain itu mereka melakukannya hanya jika diundang. Kelompok pengajian ini adalah sebuah organisasi yang dipimpin oleh seorang ketua. Mereka tidak hanya melakukan pengajian di kampung asalnya saja, namun juga di kampung lain bahkan di luar kecamatan. Sebuah kelompok pengajian di Kampung Krueng Kluet yang saya temui mengaku pernah melakukan pengajian ke Aceh Barat Daya dan Aceh Barat. Keduanya adalah kabupaten di luar Aceh Selatan di mana mereka menetap. Pada setiap pengajian ini, kepada kelompok pengajian tuan rumah menyediakan makanan dan kue-kue yang dimakan pada tengah malam. Pengajian itu sendiri dilakukan sampai dini hari (sekitar jam 03.00).

Pada malam terakhir (penutup) pelaksanaan kenduri,

dilaksanakan sebuah acara yang tujuannya meminta izin dan mengungkapkan terima kasih kepada penyelenggara jenazah atas partisipasi dan dukungan yang telah diberikan selama kenduri. Pada saat itu, pihak keluarga menampakkan barang-barang bawaan yang diberikan kepada mereka selama kenduri oleh pelayat kepada jamaah *takziyah*. Barang-barang tersebut berupa perangkat rumah tangga, bantal, tikar, kain sarung/panjang, barang pecah belah, piring, gelas, mangkuk cuci tangan dan lainnya. Dalam prosesi ini juga disertai nasi kunyit yang diletakkan dalam sebuah piring dan *belopinang* (sirih) dalam *batee* sebagai penyerahan kepada teungku untuk meminta izin (*mureh dasor*). Arti harfiahnya adalah mencuci lantai, namun dalam hal ini diartikan mensucikan semua hal yang menjadi “masalah” selama hidup si jenazah.

Menanam Batu Nisan

Pada pagi hari ketujuh diundang seorang teungku untuk memimpin prosesi menanam batu nisan. Setelah makan pagi maka teungku dan keluarga jenazah pergi ke kuburan (*jerat*) dan membawa air dalam teko. Air tersebut berasal dari air yang diletakkan di tengah jamaah saat membaca Yasin pada malam sebelumnya. Ikut pula dibawa batu nisan bagian kepala (*batu takee*) dan batu bagian kaki (*batu kiding*). Yang membawa batu tersebut adalah *pemamoan* (saudara dari pihak ibu/istri). Ketika dibawa, batu tersebut digendong dengan kain yang dianggap sangat berharga dalam masyarakat Kluet (*ulos lundi*). Sebelum ditanam, kuburan dibersihkan, teungku memulai menanam batu dan membacakan doa. Penanaman batu dimulai dari batu nisan bagian kepala, kemudian bagian kaki, dilanjutkan dengan meletakkan batu *ratus* (batu yang jumlahnya seratus biji) yang disebut dengan *batu mulan* (batu yang sangat putih). Batu ini dicari oleh keluarga di pantai (sungai Kluet) atau dibeli di Kecamatan Labuhan Haji, Aceh Selatan. Pada malam ketujuh, batu ini dibersihkan (dimandikan) yang dilakukan oleh orangtua yang ada di rumah yang bersangkutan, biasanya orangtua yang tidak lagi “turun” ke dapur. Untuk membersihkan batu ini selalu dilakukan oleh orang perempuan dan tidak pernah ada laki-laki.

KENDURI DALAM DIALOG MODERNIS-TRADISIONALIS

Pelaksanaan kenduri kematian yang ada dalam masyarakat Kluet tidak sepenuhnya bebas dari perdebatan, baik yang sifatnya teologis maupun dalam dimensi sosial. Dalam bentuk teologis, perdebatan terjadi di kalangan kaum modernis yang umumnya adalah warga Muhammadiyah dan lulusan perguruan tinggi dengan kalangan tradisional yang umumnya masyarakat biasa dan lulusan pesantren. Perdebatan mengenai masalah kenduri kematian ini didominasi oleh kalangan tradisional yang berasal dari pesantren. Hal ini disebabkan kalangan ini lebih banyak menjadi pemimpin keagamaan dan menjadi tokoh agama di Kluet. Hanya beberapa kampung saja yang wacana keagamaannya didominasi oleh kalangan Muhammadiyah dan Perguruan Tinggi, seperti Paya Dapur di Kluet Selatan dan Kampung Ruak di Kluet Utara.

Respons Pro dan Kontra

Pada saat penelitian ini saya lakukan, beberapa orang Muhammadiyah yang saya jumpai menyebutkan mereka “mengalah” dalam mempertahankan argumen ketidakabsahan kenduri kematian dalam Islam. Mengalah di sini diartikan dengan menerima apa yang dilakukan oleh masyarakat yang lain dengan tidak menuntut penghentian atau melarang mereka melakukannya. Kalangan Muhammadiyah memilih untuk membiarkan praktek itu dilakukan oleh masyarakat di Kluet. Pertimbangannya adalah kemaslahatan dan kedamaian. Meskipun mereka mengakui secara personal terus melakukan berbagai upaya untuk menjelaskan masalah ini dari perspektif teologi yang mereka pahami.

Bapak Kube, seorang mantan khatib masjid di Kampung Krueng Kluet misalnya, mengakui kalau kenduri kematian yang dilaksanakan selama ini sudah melebihi kemampuan masyarakat. Misalnya semua orang yang anggota keluarganya meninggal dunia harus melaksanakan kenduri kematian meskipun secara ekonomi sebenarnya keluarga tersebut tidak memiliki kemampuan untuk

membiayainya. Hal ini memang tidak dilaksanakan oleh sebuah aturan yang berlaku, namun sebuah pandangan umum masyarakat di mana seseorang yang tidak melakukan kenduri kematian pada orangtua atau anaknya yang meninggal dunia dianggap tidak berbakti atau tidak menyayangi anaknya. Anggapan ini menyebabkan orang berusaha untuk melakukan kenduri kematian walaupun harus berhutang atau menjual barang berharga milik mereka.

Di sisi lain, seorang narasumber saya yang berasal dari pesantren mengakui bahwa kenduri kematian yang dilaksanakan dalam masyarakat Kluet selama ini sudah sejalan dengan ajaran Islam dan tertera dalam kitab. Sebagai buktinya ia menyebutkan beberapa ulama pimpinan pesantren melaksanakan kenduri untuk keluarga mereka bahkan kenduri besar yang dihadiri ratusan bahkan ribuan orang. Ini menunjukkan kenduri kematian adalah hal yang boleh dilakukan. Ia sendiri mengaku mendapatkan "ijazah" untuk memimpin *samadiyah* di rumah kenduri dari seorang pimpinan pesantren di Kluet Utara. Memimpin *samadiyah* itu hanya boleh dilakukan oleh orang yang telah mendapatkan izin dari pimpinan pesantren tersebut.

Meskipun dalam tataran pembicaraan kontradiksi mengenai kenduri kematian ini nampak sangat paradoks, namun dalam kenyataan masing-masing pihak memberikan kebebasan untuk menjalankan keyakinan mereka. Bapak Kubeh yang saya kutip di atas mengakui, ketika orangtuanya meninggal dunia pada awal 1990, ia mengizinkan masyarakat kampung untuk melaksanakan kenduri. Menurut ceritanya, pada saat jenazah sudah dikuburkan, imam dan tokoh agama kampung datang kepadanya dan meminta agar dilaksanakan kenduri. Saat itu Bapak Kubeh mengizinkan dengan alasan untuk menghormati adat kebiasaan yang berkembang dalam masyarakat. Menurutnya, menolak permintaan tokoh agama dalam masyarakat kampung justru akan memperkeruh suasana dan menimbulkan konflik yang lebih besar dalam masyarakat.

RAGAM MAKNA KENDURI KEMATIAN

Sebagai sebuah prosesi yang hidup dan tumbuh dalam masyarakat, kenduri kematian memiliki makna dan dimensi pandangan yang beragam dalam masyarakat Kluet. Meskipun secara umum kenduri dianggap sebagai ritual yang tidak dapat dipisahkan dari pelaksanaan ajaran agama, namun karena ia hidup dan berkembang dalam sebuah komunitas, maka kenduri juga memiliki makna sosial. Bahkan sebagai masyarakat yang hidup dan saling tergantung, prosesi kenduri juga merambah pada kepentingan-kepentingan ekonomi berupa tumbuhnya lahan ekonomi baru. Secara ringkas pemaknaan ini terlihat dari berbagai perilaku dan sikap masyarakat dalam mengikuti prosesi kenduri yang ada. Setidaknya pemaknaan ini dapat dibagi dalam tiga bagian:

1. Aspek Psikologis Masyarakat

Hal yang paling utama dari aspek ini adalah keyakinan masyarakat bahwa kenduri adalah bagian dari pelaksanaan ajaran agama. Penafsiran Islam yang bersumber dari pesantren (sebagai kelompok pengarusutamaan pemahaman agama terbesar dalam masyarakat Kluet) menjadikan pandangan ini tetap bertahan. Masyarakat merasa belum sempurna dalam melaksanakan ajaran agama jika ia tidak melaksanakan kenduri atas kematian keluarganya. Jika ada seorang bapak meninggal dunia, maka sang anak akan merasa belum menjadi anak yang baik jika tidak dapat menyelenggarakan kenduri kepada jenazah bapaknya. Dalam hal ini tidak ada penilaian besar dan kecil, yang ada adalah apakah seseorang melaksanakan kenduri atau tidak.

Aspek lain yang muncul adalah kesadaran kolektif masyarakat mengenai pentingnya keterlibatan individu dalam sebuah kenduri. Kenduri yang sudah berlangsung lama dalam masyarakat menimbulkan kesan kepentingan kolektif tentang makna dan keterlibatan personal di dalamnya. Setiap orang merasa terikat untuk hadir dan menjadi bagian dalam pelaksanaan kenduri. Dalam masyarakat Kluet, kenduri juga menjadi patron bagi keterlibatan sosial seorang individu dalam masyarakat. Semakin jarang

seorang anggota masyarakat pergi pada sebuah kenduri, maka ia dianggap sebagai anggota masyarakat yang tidak peduli dan tidak mau terlibat aktif dalam kegiatan sosial. Oleh sebab itu, semua orang akan berfikir bahwa menghadiri kenduri merupakan keharusan sosial yang tidak dapat dielakkan.

Dalam masyarakat Kluet, keterlibatan dalam kenduri juga dapat menjadi sebuah ancaman kepatuhan atau sebuah hukuman adat bagi individu yang melanggar aturan adat. Misalnya, seorang yang melanggar suatu adat tertentu diancam dengan tidak akan dihadiri kendurinya, "*kenduri ngeloh atau kenduri matee*" (kenduri hidup—yaitu kelahiran, sunatan, perkawinan,—atau kenduri kematian). Ini merupakan ancaman yang berat dan ditakuti semua orang. Tidak ada seorangpun yang hidup dalam masyarakat Kluet dapat membebaskan diri dari sebuah kenduri. Ia bisa tidak melaksanakan suatu kenduri, namun pasti ia tidak bebas dari seluruh kenduri. Dan dalam prosesi kenduri tidak mungkin mengabaikan peran sosial masyarakat. Kenduri justru disebut "kenduri" jika di sana ada kehadiran dan partisipasi aktif masyarakat di mana ia tinggal.

2. Aspek Fungsi Ekonomis

Kenduri ternyata menumbuhkan lahan ekonomi dan merangsang kreatifitas berusaha dalam masyarakat. Beberapa kebutuhan kenduri disediakan oleh kelompok sosial masyarakat dan mendapatkan imbalan. Di kampung-kampung ada persatuan yang menyediakan peralatan masak dan peralatan makan untuk sebuah perkumpulan besar. Setiap orang yang melaksanakan kenduri pasti membutuhkan peralatan masak yang besar dan peralatan menghidangkan makanan untuk banyak orang. Tidak mungkin secara personal orang memiliki peralatan ini karena jarang-jarang digunakan dan menghabiskan banyak uang untuk pengadaannya. Oleh sebab itu, tumbuh sekelompok orang yang menyediakan peralatan ini. Orang yang melaksanakan kenduri dapat menyewanya selama kenduri.

Selain dalam penyediaan peralatan masak dan makan,

pemanfaatan ekonomi dari pelaksanaan kenduri juga muncul dalam menyediakan alat penerangan. Hampir seluruh desa yang ada di Kluet telah dialiri listrik, namun karena beban pemakaian yang besar sementara kapasitas yang tersedia sedikit, seringkali dilakukan pemadaman secara bergilir. Pemadaman listrik dilakukan dengan tiba-tiba tanpa pemberitahuan sebelumnya. Sebuah kenduri membutuhkan alat penerangan yang cukup, melebihi penerangan yang dimiliki oleh pemilik rumah sebelumnya. Dalam hal ini tidak mungkin masyarakat harus membeli keperluan listrik untuk dipakai dalam beberapa hari saja. Makanya, sekelompok orang menyediakan tali, bola lampu dan bahkan mesin diesel pembangkit listrik ukuran kecil yang dapat digunakan untuk menerangi rumah kenduri dan jalan sekitarnya selama berlangsungnya kenduri.

Aspek lain yang tidak kalah penting berkembang sebagai wujud dari pelaksanaan kenduri kematian adalah penjualan batu nisan. Sebagaimana diungkapkan di atas, ada dua jenis batu yang diperlukan dalam sebuah kuburan, yaitu batu nisan dan batu ratus. Batu nisan adalah batu yang diletakkan di bagian atas (kepala) dan bagian bawah (kaki) jenazah yang telah dimakamkan (kuburan). Sementara batu ratus adalah batu putih yang kecil-kecil (seukuran telur bebek) yang ditaburi merata di atas gundukan makam. Kedua jenis batu ini mutlak diperlukan oleh keluarga yang anggota keluarganya meninggal dunia. Oleh sebab itu, muncul usaha pencetakan batu nisan dengan kreatifitas berupa penulisan nama, tanggal lahir dan tanggal wafat orang yang dikuburkan. Dalam masyarakat yang mendiami pesisir sungai juga muncul usaha-usaha penjualan batu putih. Batu tersebut dikumpulkan dari pinggiran sungai lalu dimasukkan ke dalam goni kecil yang jumlahnya sudah dihitung berdasarkan kebutuhan masyarakat.

Munculnya berbagai jenis usaha ini telah menumbuhkan pemaknaan kenduri tidak hanya dari sisi religius dan budaya, namun juga dari sisi ekonomi. Banyak masyarakat yang mengambil keuntungan dari keyakinan dan pelaksanaan prosesi kenduri tersebut. Usaha yang mereka lakukan adalah sebuah model baru yang muncul akibat perkembangan zaman. Ke depan,

kemungkinan akan muncul berbagai usaha lain yang semakin menjadikan kenduri memiliki dimensi-dimensi ekonomis dan keuntungan material kepada masyarakat.

3. Aspek Manfaat

Kenduri kematian memberikan kesempatan untuk banyak orang bertemu dan mempererat persahabatan. Dalam konteks kehidupan kampung yang keakraban sosialnya relatif masih tinggi, sebuah pertemuan bukan hanya memiliki aspek kebetulan namun berimplikasi pada pengenalan dan pencarian hubungan kekerabatan. Hubungan ini dimulai dengan proses menanyakan asal-muasal seseorang. Jika seorang yang ditanyai kebetulan berasal dari desa di mana si penanya memiliki sanak famili, maka ia mencoba menanyakan hubungan kekerabatan yang ditanya dengan familinya. Dari sini terkadang terjadi hubungan sosial baru antar mereka karena kedekatan hubungan keluarga, baik melalui perkawinan atau kekerabatan lainnya.

Dalam masyarakat di mana sebuah kenduri dilaksanakan, kenduri juga memberikan kesempatan untuk membicarakan masalah sosial kehidupan dan masalah keagamaan. Dalam sebuah kenduri orang akan datang dan duduk dalam tempat di mana ia sukai. Sebelum acara kenduri dimulai, seorang teungku misalnya akan berbicara mengenai realitas sosial dalam kacamata agama. Masyarakat yang hadir pada saat itu mengajukan berbagai pertanyaan yang menyangkut dengan kepercayaan dan keyakinan Islam dan langsung mendapatkan jawaban dari sang teungku. Ini adalah bagian dari proses edukasi keagamaan kepada masyarakat yang dilakukan di sela-sela waktu prosesi tersebut.

Dari sisi sosial, dalam kenduri juga muncul perbincangan yang mengarah pada *problem solving*. Ada beberapa kelompok masyarakat yang tidak pernah bertemu padahal mereka memiliki masalah yang sama. Dalam kenduri, mereka akan memiliki kesempatan yang banyak untuk berbicara dan meminta pandangan yang berbeda dari orang lain untuk menyelesaikan masalahnya. Tidak kurang pula kenduri digunakan oleh perangkat desa

untuk menyampaikan pengumuman berkaitan dengan kebijakan dan agenda desa yang akan dilaksanakan.

KENDURI DI TENGAH MODERNITAS

Tantangan terbesar dari sebuah kebudayaan adalah globalisasi. Ia membutuhkan sebuah respons yang tepat karena akan memaksa lahirnya suatu strategi bertahan hidup (*survival strategy*) dan strategi pengumpulan kekayaan (*accumulative strategy*) bagi berbagai kelompok dan masyarakat. Proses integrasi masyarakat ke dalam suatu tatanan global ini tidak mungkin terelakkan. Proses ini akan menciptakan suatu masyarakat yang terikat dalam suatu jaringan komunikasi internasional yang luas. Dalam hal ini, arus orang, barang dan informasi menjadi peluang sekaligus tantangan (Irwan, 2006: 165-6). Di sisi lain, makna suatu simbol ditentukan oleh struktur hubungan kekuasaan yang berubah. Suatu kebudayaan tidak dapat dipisahkan dari ruang di mana kebudayaan itu dibangun, dipelihara, dilestarikan dan bahkan diubah (Irwan, 2006: 4). Masyarakat Kluet yang mempertahankan kenduri kematian pada dasarnya tidak terlepas dari ruang baru mereka memaknai kenduri tersebut. Dalam konteks kehidupan sosial yang terus berubah akibat globalisasi, maka pemaknaan simbolik dari sebuah pelaksanaan budaya mau tidak mau harus disesuaikan dengan ruang baru yang dihadapinya.

Segala sesuatu di dunia ini mengalami perubahan, dan ia merupakan keniscayaan bagi kehidupan manusia. Perubahan terjadi baik karena faktor luar maupun faktor dalam masyarakat itu sendiri (Soekanto, 1988: 92). Dalam masyarakat Kluet, setidaknya ada empat tantangan besar yang dihadapi untuk mempertahankan eksistensi pelaksanaan budaya secara umum dan kenduri kematian khususnya. Keempat tantangan ini dibagi dalam tantangan eksternal dan internal. Tantangan eksternal berupa globalisasi dan kebijakan pemerintah. Sementara dari sisi internal tantangannya adalah sikap permisif masyarakat dan pembaruan pemikiran keagamaan.

Pertama, globalisasi ekonomi dan berbagai bidang lainnya. Sebagaimana telah disinggung di atas globalisasi telah meruntuhkan

sebagian dari keyakinan-keyakinan tradisional masyarakat. Dominasi pasar pada setiap aspek kehidupan manusia menumbuhkan ciri baru masyarakat yang dapat meruntuhkan budaya lama tersebut. Ketiga ciri itu adalah diversitas (perbedaan), pembentukan nilai jangka panjang, dan hilangnya humanitas (perikemanusiaan). *Kedua*, kebijakan pemerintah. Berbagai usaha pemerintah yang melakukan sentralisasi dengan mengabaikan pluralitas budaya telah memudahkan keterikatan masyarakat dengan budayanya. Undang-Undang No. 5 tahun 1979 tentang pemerintahan desa, misalnya, menyebabkan pemerintahan berbasis *mukim* dalam masyarakat Aceh di masa lalu menjadi pudar dan diganti dengan pemerintahan kampung/desa sebagaimana saat ini. Kebijakan ini menyebabkan pudarnya nilai-nilai komunalisme dalam masyarakat Aceh. Pada tahap selanjutnya, munculnya keengganan terhadap keterlibatan diri dalam setiap pelaksanaan budaya.

Ketiga, sikap permisif masyarakat. Sikap permisif timbul akibat menguatnya nilai-nilai individu dan melemahnya nilai-nilai komunal dalam masyarakat. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh TV dengan iklan dan tayangannya yang lain. Irwan (2006: 59) mengatakan, ada tiga hal yang saling terkait yang membuat TV menjadi komoditi estetik sehingga etika suatu tradisi tidak tergambarkan; (1) proses transformasi keluarga tradisional ke modern dengan nilai-nilai dan hubungan-hubungan sosial yang berubah; (2) perubahan tata nilai dalam masyarakat di mana kehidupan bukan hanya sekedar melanjutkan “naluri” masa lalu tetapi telah menjadi arena negosiasi berbagai tata nilai yang bersifat lokal, nasional dan global; (3) melemahnya peran pusat kebudayaan sebagai pengendali dan pewaris sistem nilai.

Keempat, pembaruan pemikiran keagamaan. Hal ini muncul dari para lulusan perguruan tinggi atau perantau yang bekerja di luar Kluet. Mereka pulang dengan membawa pemikiran bahwa banyak praktek bidah dan dilarang dalam agama yang ada dalam praktek kenduri. Dalam beberapa hal malah dihukum musyrik, yakni menyekutukan Tuhan.

Kenduri Model Baru

Tantangan tersebut di atas menjadikan pemaknaan dan pelaksanaan budaya dalam masyarakat Kluet berkembang seiring dengan perkembangan masyarakatnya, salah satunya adalah kenduri kematian. Masyarakat sedikit demi sedikit terbawa arus perubahan itu dan menghasilkan sebuah model kenduri yang baru. Hal ini dapat dilihat dari beberapa hal berikut ini:

Pertama, menjadikan tanggung jawab kenduri dari individu kepada tanggung jawab kelompok sosial. Untuk meringankan *ahlul bait* (tuan rumah) dalam menyediakan makanan, pengadaan makanan dibantu oleh *dasa wisma* (kelompok ibu-ibu lorong) di kampung tempat orang meninggal dunia tersebut. Ibu-ibu dibagi ke dalam beberapa kelompok yang masing-masing kelompok bertanggung jawab menyediakan nasi beserta lauk ke rumah orang meninggal dunia sampai malam terakhir. Karenanya orang rumah tidak ada kewajiban lagi menyediakan makanan, tapi hanya menambah-nambahnya saja sesuai dengan kemampuannya. Bantuan seperti ini juga terjadi pada penyediaan kain kafan dan papan untuk keranda. Masyarakat sudah menyediakan kain kafan dalam jumlah banyak, demikian juga dengan papan yang sudah diketam. Setiap ada orang yang meninggal dunia, persediaan ini yang diambil jika pihak keluarga tidak memiliki kemampuan untuk memenuhinya.

Partisipasi sosial ini juga terlihat dalam menyediakan perlengkapan praktek kenduri itu sendiri. Masyarakat secara bersama-sama mencari kayu untuk memasak yang diperkirakan cukup selama pelaksanaan kenduri. Membuat ruang tambahan bagi rumah yang kecil yang tidak memiliki ruang tamu yang cukup, demikian juga ruangan untuk memasak di dapur. Mengatur “jadwal” untuk orang-orang yang berjaga dan melakukan koordinasi pelaksanaan kenduri. Untuk masak-memasak ditunjuk seorang yang dinilai berpengalaman. Ia bertanggung jawab untuk memastikan seluruh bahan yang sudah disediakan dimasak sesuai dengan permintaan tuan rumah.

Selain dari masyarakat sekitar, kontribusi atas pelaksanaan kenduri juga diberikan oleh masyarakat lain yang datang melayat.

Setiap orang datang dengan membawa gula, rokok, ikan, telur, beras, dan berbagai kebutuhan lainnya. Begitu tiba, biasanya seseorang memberikan salam dan menyalami semua yang duduk di sana. Ia kemudian memberikan bawasanya kepada tuan rumah. Bawaan ini kemudian dikumpulkan oleh tuan rumah dan digunakan kembali untuk kepentingan kenduri. Beberapa bawaan yang tidak dalam bentuk konsumsi (misalnya tikar, kain sarung, piring dan lainnya) akan diberikan kembali kepada masyarakat pada malam ketujuh jika masih ada sisa dari pelaksanaan kenduri.

Kedua, penyederhanaan kenduri. Beberapa kritik yang muncul tentang kenduri kematian adalah karena prosesinya yang bertolak belakang dengan penyebabnya. Artinya, dalam pandangan masyarakat kampung, sebuah kematian harusnya diratapi dan menjadikan orang kehilangan atau bersedih. Namun yang terjadi dalam kenduri justru “keributan” dan terkesan pesta yang tidak mempedulikan ketakutan dan duka keluarga yang mendapatkan musibah kematian tersebut. Untuk inilah kenduri kematian mulai disederhanakan pelaksanaannya dengan tidak terlalu “mewah” menyediakan peralatan dan perangkatnya dalam menjaga situasi agar tidak terlalu ribut dengan saling memperingatkan.

Ketiga, meminimalisir budaya sinkretik yang berpotensi memunculkan penafsiran sebagai praktek syirik. Misalnya, dalam kenduri sudah banyak masyarakat yang tidak lagi menggunakan kemenyan dalam prosesi berdoa. Menghindari melakukan praktek lama yang dinilai tidak bermakna, misalnya meletakkan pisau atau benda yang terbuat dari besi lainnya di bawah jenazah sebelum ia dimandikan. Tidak mempedulikan apakah jenazah dilangkahi oleh kucing atau tidak selama ia dibaringkan karena kepercayaan yang sudah pudar tentang berubahnya jenazah menjadi hantu jika ia dilangkahi oleh kucing. Sudah jarang prosesi di mana ketika jenazah telah diturunkan dari rumah, ia diangkat, lalu keluarga jenazah secara bersama-sama masuk mengelilingi bagian bawah jenazah. Tidak ada lagi prosesi “memandikan” batu nisan dan menggunakan airnya sebagai air untuk menyiram kuburan pertama kali pada hari ketujuh kematian. Prosesi ini semuanya mulai dihindari dan diminimalisir sehingga tuduhan

bahwa kenduri kematian mengandung unsur syirik tidak memiliki landasan lagi.

Apa yang dilakukan dalam masyarakat Kluet hampir sama dengan apa yang terjadi dalam masyarakat Jawa (Woodward, 1999; Mulder, 1999; Bettyt, 1996) dan Cirebon (Muhaimin, 2006). Mereka menganggap agama adalah dasar bagi pelaksanaan adat yang ada dalam masyarakat. Segala pelaksanaan adat harus menjadikan agama sebagai patronnya. Jika ia sesuai dengan agama maka akan terus dilaksanakan, sementara jika bertentangan maka akan ditinggalkan. Meskipun dalam tataran yang lebih spesifik ada pertentangan pendapat namun masyarakat secara umum mengakui budaya yang mereka lakukan tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Hal ini berbeda dengan apa yang diungkapkan Cilfford Geertz tentang Islam di Jawa. Bagi Geertz (1976) Hubungan Islam dan budaya Jawa adalah hubungan yang bercorak menerima yang relevan dan menolak yang tidak relevan. Ternyata yang dominan menyaring setiap tradisi baru yang masuk itu adalah unsur lokal. Jadi ketika Islam masuk ke wilayah kebudayaan Jawa, maka yang disaring adalah Islam. Ajaran Islam yang cocok akan diserap untuk menjadi bagian dari tradisi lokal sedangkan yang tidak cocok akan dibuang. Itulah sebabnya Islam di Jawa hanya kulitnya saja tetapi intinya adalah tradisi lokal tersebut

Keempat, menuliskan berbagai peraturan adat dan *reusam* dalam masyarakat. Meskipun ini masih sekadar wacana yang berkembang, namun ini adalah sebuah langkah untuk mengantisipasi pudarnya pelaksanaan praktek-praktek kenduri yang ada dalam masyarakat. Suatu saat dengan ditulis maka orang akan dapat merujuk pada aturan itu tentang apa dan bagaimana pelaksanaan sebuah praktek budaya dan berbagai sanksinya.

ANTARA PROSESI BUDAYA DAN TANGGUNG JAWAB SPIRITUAL

Setiap kebiasaan dan kepercayaan yang ada dalam masyarakat memiliki fungsi tertentu, yaitu melestarikan struktur masyarakat

yang berkaitan untuk kelestarian mereka (Nur Syam, 2007: 14). Dalam konteks inilah masyarakat Kluet dapat diposisikan. Secara umum eksistensi kenduri kematian dalam masyarakat Kluet menunjukkan dua fenomena yang saling berkaitan. Di satu sisi ia adalah sebuah prosesi budaya yang dijalankan oleh masyarakat dengan berbagai penyesuaian, di sisi lain kenduri adalah tanggung jawab spiritual yang menekankan ketaatan dan pengabdian kepada Tuhan. Masyarakat Kluet mencoba memadukan dua tanggung jawab ini dengan komunikasi dan dialog intensif. Penekanan utamanya ada pada keinginan menjadikan segala sesuatu sesuai dengan agama namun ia tidak mengabaikan nilai-nilai sosial yang ada di dalamnya. Kedua fenomena ini terlihat dari beberapa kenyataan berikut:

Pertama, prosesi kenduri pada dasarnya adalah sebuah perayaan yang mahal bagi komunitas yang hidup di pedesaan. Dalam kondisi ekonomi yang lemah dengan tingkat penjualan komoditi pertanian yang rendah, pelaksanaan kenduri merupakan sebuah “pesta” yang berat. Hal ini terlihat dari banyaknya makanan yang harus disediakan oleh tuan rumah dalam melayani tamu yang datang dan membutuhkan perlengkapan tambahan selain apa yang ada dalam kehidupan sehari-harinya. Prosesi ini berlangsung selama satu minggu. Kecuali jika keluarga memilih jumlah hari tersendiri yang mereka inginkan.

Kedua, perayaan kenduri kematian merupakan perayaan budaya yang dipertahankan dan disesuaikan dengan perkembangan sosial masyarakat. Penyesuaian ini dapat dilihat dari penglibatan masyarakat yang lebih luas dalam prosesi kenduri. Dulu kenduri adalah tanggung jawab personal dari anggota keluarga yang telah meninggal dunia. Namun dalam perkembangannya kini, kenduri menjadi tanggung jawab sosial seluruh masyarakat yang ada di desa tersebut secara moral. Oleh sebab itu, seluruh masyarakat memiliki tanggung jawab untuk menjamin kenduri dapat berlangsung dengan baik.

Ketiga, kenduri juga memiliki makna sosial dalam kehidupan masyarakat desa. Dalam kenduri terjadi interaksi sosial antarwarga masyarakat dan terkadang digunakan sebagai tempat bertukar

pikiran, berkenalan dan menyampaikan masalah yang timbul dalam lingkungan mereka. Dalam kenduri juga terbina sikap kerja sama dan saling menolong antarwarga. Dalam kenduri terlihat kekompatan dan kerja sama antarwarga dalam menyelesaikan masalah yang mereka hadapi. Selain itu, kehadiran di tempat juga menjadi sebuah penggambaran mengenai keterikatan dan peran sosial individu. Seseorang dianggap “bermasyarakat” kalau ia hadir dan berpartisipasi dalam kenduri yang ada. Sebaliknya, seseorang yang tidak pernah melibatkan diri dalam kenduri justru dianggap sebagai pihak yang tidak bermasyarakat dan menjauhkan diri dari kehidupan sosial.

Keempat, kenduri kematian memiliki makna religius. Pada awalnya kenduri memang kelanjutan tugas agama yang dilaksanakan oleh masyarakat. Bahkan kenduri sendiri dipersepsikan sebagai bagian dari pelaksanaan ritual agama yang bersambung dari pelayanan terhadap jenazah. Dalam pelaksanaannya kenduri tidak dapat dipisahkan dengan doa dan pembacaan ayat al-Quran. Dalam prakteknya kenduri dipimpin oleh seorang teungku yang memahami agama dan hukum-hukum agama.

Kelima, kenduri juga memiliki peran ekonomi dalam masyarakat. Beberapa usaha muncul karena adanya kenduri, seperti penjualan batu nisan dan batu ratus, serta penyewaan alat-alat kenduri. Bahkan, meskipun ini belum terjadi di lokasi penelitian, beberapa daerah lain ada yang mengajak orang lain (biasanya santri pesantren) untuk menshalatkan jenazah seorang yang meninggal dunia, dan melakukan tadarusan sepanjang malam kenduri. Kepada mereka diberikan uang saku atau sekadar biaya transportasi.

PENUTUP

Serangkaian pembahasan di atas bermuara pada penempatan kenduri kematian sebagai bagian dari kehidupan masyarakat Kluet yang memiliki beragam makna dan kepentingan. Kenduri bukan hanya bagian dari ritual yang diperintahkan agama, namun juga tradisi yang dipertahankan dalam kehidupan masyarakat Kluet. Tradisi ini memiliki makna yang beragam dan memberikan ruang dialog yang banyak antarwarga masyarakat sehingga secara

sadar menggunakannya sebagai bagian dari kehidupan mereka. Masyarakat Kluet mempertahankan kenduri dengan memberikan makna yang sesuai dengan perkembangan zaman. Untuk menghindari berbagai kritikan dan tantangan, masyarakat menyesuaikan kenduri dengan ruang budaya baru di mana mereka hidup. Oleh sebab itu, seiring dengan perkembangan masyarakat, berbagai inovasi muncul yang memberikan akses kemudahan bagi masyarakat dalam pelaksanaan kenduri. Perkembangan ini bukan hanya dalam pelaksanaan kenduri dan penglibatan masyarakat, namun juga dalam hal lain yang tidak secara langsung berkaitan namun memiliki keterikatan. Di antaranya adalah penyediaan batu nisan yang akan dipakai untuk makam-makam baru.

Penyesuaian yang paling banyak adalah respons atas kritik yang menggunakan dasar-dasar agama. Masyarakat Kluet lebih memilih menyesuaikan kenduri dengan ajaran agama yang mereka pahami daripada menempatkan agama dan kenduri dalam posisi yang berbeda. Hal ini sedikit lebih mudah karena prosesi kenduri dipegang dan dipengaruhi oleh satu orang aktor besar yakni teungku. Di tangannya ada kekuatan untuk menyesuaikan kenduri dengan pemahaman-pemahaman kenduri yang “benar” menurut Islam. Maka, dalam konteks inilah lahir sebuah tradisi baru dalam pemaknaan dan pelaksanaan kenduri kematian dalam masyarakat Kluet.

Selain itu, pemaknaan kenduri dalam aspek-aspek yang telah disebutkan di atas juga menunjukkan adanya pergeseran makna religius yang berdimensi abstrak pada keuntungan material yang sifatnya konkret. Dalam konteks kehidupan yang terus berkembang masyarakat Kluet mulai menjadikan prosesi yang sakral menjadi sesuatu yang dapat dimanfaatkan dalam membicarakan persoalan-persoalan riil dalam kehidupan sosial mereka. Kenduri termasuk salah satu ajang yang dapat dimanfaatkan untuk menyelesaikan masalah, konsultasi keagamaan dan menumbuhkan kreatifitas dan imajinasi pembukaan lahan usaha baru.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Jurnal, dan Makalah

- Abbas, S. (2008). “Kerangka Keilmuan Pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh”, dalam kumpulan tulisan *Polemik Penerapan Syari’at Islam di Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Insan Cita Madani-YICM.
- Abdullah, Adnan (1986). *Kedudukan dan Peranan Wanita Pedesaan Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta: Depdikbud.
- Abdullah, Taufik (ed.) (1996). *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali Press.
- Abdullah, Z. (1997). *Alumni Pesantren; Antara Pengukuhan Nilai-nilai Tradisional dan Tantangan Zaman*, Makalah Seminar Hasil Penelitian Lapangan 1996/1997. Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya Universitas Syiah Kuala.
- Abu Amar, Imron (1980)., *Sekitar Masalah Thariqat Naqsybandiyah* (Kudus: Menara Kudus.
- Abubakar, A. (2008). *Syari’at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Abubakar, A. dkk. (2004). *Penerapan Syari’at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*. Jakarta: Globalmedia.
- Abubakar, Alyasa’ (2004). *Syari’at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Kebijakan, Paradigma, dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi NAD.

- Adam, W. (2004). *Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975-1997*. Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Informasi Penelitian dan Diklat Keagamaan.
- Adnan Abdullah (1991). *Deskripsi Kebudayaan Suku Bangsa Kluet di Aceh Selatan*. Banda Aceh: Universitas Syiah Kuala.
- Ahmad Haris (2007). *Islam Inovatif, Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Gaung Persada Press.
- Ahmad Jaiz, Hartono (2002). *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Chaidar (1999). *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. Jakarta: Madani Press.
- Al-Dasyuqi (t.t.). *Hasyiyah al-Dasyuqi 'Ala al-Syarh al-Kabir*, Jilid I. Beirut: Dari al-Fikr.
- Alfian, T.I. (1977/1978). *Adat Istiadat Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah.
- _____ (2002). *Budaya Aceh dalam Perspektif Sejarah*, makalah disampaikan dalam seminar PKA IV. Banda Aceh, 24-27 Agustus.
- Al-Haitamy (1405 H). *Tuhfah al-Muhtaj*, Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ali Muhammad, R. (2003). *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Ali, Zainuddin (2006). *Sosiologi Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Al-Qaradhwai, Yusuf (2005). *Alam Gaib: Sikap Islam terhadap Ilham, Kasyaf, Mimpi, Jimat, Ramalan dan Mantra*. Jakarta: Senayan Abadi.
- Amal, Taufik Adnan, dan Samsu Rizal Panggabean (2004). *Politik Syariat Islam: dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Amiruddin, H. (2007)., "Dakwah Menuju Masyarakat Madani", dalam pengantar buku Syukri Syamaun, *Dakwah Rasional*, Cet. ke-1. Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- _____ (2005). *The Response of Ulama Dayah to the Modernization of Islamic Law in Aceh*. Malaysia: Universiti Kebangsaan Malaysia.

- _____ (2005). "Perempuan Aceh pada Masa Kerajaan Islam: Sebuah Pelajaran dari Sejarah", dalam *Doktrin Islam dan Studi Kawasan: Potret Keberagamaan Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Anaroga, Pandji, dan Sri Suyati (1995). *Perilaku Keorganisasian*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Arivia, Gadis (ed.) (2007). *Women for Peace: Perempuan untuk Perdamaian di Aceh*. Jakarta: Filsafat UI Press.
- Ar-Raniry, IAIN (2004). *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Aspinall, Edward (2007). *From Islamism to Nationalism in Aceh, Indonesia*. Sydney: Australian Research Council for Funding Support.
- Astrid Susanto (1977). *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Binacipta.
- Atjeh, Aboebakar (1966). *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mistik*. Jakarta: HM Tawi & Son.
- Atmosiswoyo, Soebiyakto (1981). *Sejarah Perkembangan Keluarga Berencana dan Program Kependudukan*. Jakarta: BKKBN.
- Azra, Azyumardi (1998). *Jaringan Ulama: Timur-Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Edisi Revisi, Cet. IV. Jakarta: Kencana.
- _____ (2000). *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*. Bandung: Rosda Karya.
- _____ (2004). *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.
- Bahany, Nab (1999). *Memudarnya Kharisma Ulama dalam Masyarakat, Studi Kasus di Kecamatan Bandardua, Kabupaten Daerah Tk. II Pidie*. Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Kebudayaan Universitas Syiah Kuala.
- Baihaqi, AK. (1988). *Ulama dan Madrasah Aceh*, dalam Taufik Abdullah (ed.). *Agama dan Perubahan Sosial*, Cet. ke-1. Jakarta: Rajawali Press.
- Bakhtiar, Amsal (2003). *Tasawuf dan Gerakan Tarekat*. Bandung: Angkasa.

- Baldick, Julian (2002). *Islam Mistik*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Basyarahil, A. (1996). *33 Masalah Agama*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Bennetts, Leslie (2007). *The Feminine Mistake: Are We Giving Up to Much?*. New York: Hyperion.
- Bernard Selato (2003). “Orang Tak Berdaya yang Meninggal: Peniadaan Nenek Monyang di Kalangan suku Aoheng, dan Beberapa Pertimbangan Tentang Kematian dan Nenek Monyang di Kalimantan,” dalam Anthony Reid, *Kuasa Leluhur, Nenek Monyang dan Pahlawan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia Modern*. Medan: USU-Press.
- Bisri, C. (2000). “Kekerasan Politik dan Agama”, dalam Ahmad Suhaedy (ed.). *Kekerasan Dalam Perspektif Pesantren*. Jakarta: Grasindo-P3M.
- Bowen, John Richard (1993). *Muslims Through Discourse*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bruinessen, Martin Van (2008). *Urban Sufism*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Budiarjo, M. (1998). *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Bukhari dkk. (2008). *Kluet Dalam Bayang-Bayang Sejarah*. Banda Aceh: IKMK.
- Chambert-Loir, Henri (2007). *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. Jakarta: Serambi.
- _____ dan Anthony Reid (ed.) (2003). *Kuasa Leluhur, Nenek Monyang dan Pahlawan Dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia Modern*. Medan: USU Press.
- Chodkiewicz, Michel (2002). *Konsep Ibn `Arabi Tentang Kenabian dan Aulia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Choueiri, Y.M. (2003). *Islam Garis Keras: Melacak Akar Gerakan Fundamentalisme*, alih bahasa Humaidi Syuhudi dan M. Maufur, Cet. ke-1. Yogyakarta: Qonun.
- Christomy, Tommy (2001). “Shattariyyah Tradition in West Java: The Case of Pamijahan”, *Studia Islamika Journal*, Volume 8, No. 2, Tahun 2001.

- Chuzafah, Yuniati, dkk. (2004). *Realita dan Cita Kesetaraan Gender di UIN Jakarta: Baseline dan Analisa Institusional Pengarusutamaan Gender Pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 1999-2003*. Jakarta: McGill IAIN-ISEP.
- Dahri, Harapandi (2007). *Wali dan Keramat dalam Islam*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Danial, Mahdi, dan Usammah (2007). "Pelaksanaan Syari'at Islam dan Kekerasan di Nanggroe Aceh Darussalam", *Jurnal Seumike*. Banda Aceh: The Aceh Institute.
- De Coppet, Daniel (2003). *Understanding Ritual*. London: Routledge.
- De Jonge, Hubb (1998). "Pilgrimages and Local Islam on Java", *Studia Islamika Journal*, Volume 5, No. 2.
- Deliar Noer (1973). *The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942*. London: Oxford University Press.
- Devayan, A., dan Murizal Hamzah (2008). *Polemik Penerapan Syari'at Islam di Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Insan Cita Madani.
- Dewi, Ernita (2003). *Konflik dan Pergeseran Peran Perempuan di Aceh*. Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry.
- Dewi, Sinta R. (2006). "Gender Mainstreaming: Feminisme, Gender dan Transformasi Institusi", *Jurnal Perempuan*, No. 60, Nopember 2006.
- Dhofier, Z. (1984). *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cet. ke-3. Jakarta: LP3ES.
- Djuned, D. (2002). "Syariat Bagaimana Yang Mesti Diaplikasikan?" dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syari'at di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini (2007). "Gender dalam Tatanan Internasional dan Nasional", dalam *Agama Politik Global dan Hak-hak Perempuan*. Jakarta: PPIM UIN Jakarta dan British Embassy.
- Edy Ridwan (1992). *Penjelasan Masalah Tawassul, Hadiah Pahala, Jamuan Kematian, Tahlil dan Zikir*. Pekalongan: CV. Bahagia.
- Emoto, Masaru (2006). *The True Power of Water*. Bandung: MQ Publishing.
- Fajriah, Nurul dkk. (2008). *Dinamika Peran Perempuan Aceh dalam*

- Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: PSW IAIN Ar-Raniry dan BRR NAD–NIAS, Yayasan PeNA.
- Fakih, Mansour (2006). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fathurahman, Oman (2008). *Tarekat Syatariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Fealy, G., dan Anthony Bubalo (2007). *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, Cet. ke-1. Bandung: Mizan.
- Friedman, LM (1975). *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russel Sage Foundation.
- Geertz, Clifford (1981). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- George Ritzer dan Douglas J. Goodman (2003). *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media.
- Giddens, A. (2002). "Negara-Bangsa dan Kekerasan", dalam Thomas Santoso (ed.). *Teori-Teori Kekerasan*, Cet. ke-1. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Hadi Sutrisno, Budiono (2007). *Sejarah Walisongo: Misi Pengislaman di Tanah Jawa*. Yogyakarta: Graha Pustaka.
- Hadiz, Liza & Sri Wiyanti Eddyono (2005). *Pembakuan Peran Gender dalam Kebijakan-Kebijakan di Indonesia*. Jakarta: LBH APIK.
- Hasan, N. (2008). *Laskar Jihad, Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, Cet. 1. Jakarta: LP3ES.
- Hasan, Tahliel (1996). *Soal Jawab*, Jilid II. Bandung: CV. Diponegoro.
- Hasjmi, A. (1985). *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Heru Nugroho dkk. (2009). "Catatan Kritis *Scenario Building* Aceh Masa Depan 2007-2017". Jakarta: Labsosio FISIP UI dan TIFA Foundation.
- Hooks, Bell (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge: South End Press.
- Horikoshi, Hiroko (1987). *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.
- Hossein Nasr, Seyyed (2003). *Ensiklopedi Tematis*. Bandung: Mizan.

- Hurgronje, C. Snouck (1996). *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*. Jakarta: INIS.
- _____ (1906). *De Atjehers (The Achehnese)*. Leyden: E.J. Brill.
- _____ (1906). *Aceh di Mata Kolonialis*. Jakarta: INIS.
- Husin, Huaznah (1991). *Wanita Aceh Masa Kini: Suatu Kajian Tentang Peranan Ibu Rumah Tangga dalam Perekonomian Keluarga*. Banda Aceh: P3M IAIN Ar-Raniry.
- _____ (1998). *Nasib Inong Balee Telaah Mengenai Perilaku Mendidik Anak di Kalangan Wanita Janda di Kabupaten Pidie*. Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry.
- Ibnu Abidin (1386 H). *Hasyiyah Radd al-Muhtar 'Ala al-Dar al-Mukhtar*, Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibrahim, M. (2002). "Rekonstruksi Peran Ulama di Masa Depan", dalam Fairus M. Nur Ibr, *Syari'at di Wilayah Syariat: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.
- _____ (2004). "Langkah-Langkah Penerapan Syariat Islam di Aceh", dalam Lahmuddin Nasution dkk. *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*. Jakarta: Globalmedia Cipta Publishing.
- Ibrahim, Umar (1994). *Thariqah Alawiyyah: Napak Tilas dan Studi Kritis Atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayyid `Abdullah Al-Haddad Tokoh Sufi Abad ke-17*. Bandung: Mizan.
- Idris, S. dkk. (2002). *Syari'at di Wilayah Syari'at: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam.
- Ihrami, Tapi Omas (ed). (2000). *Penghapusan Diskriminasi terhadap Wanita*. Bandung: Alumnus.
- Ihsan, Muhammad Nur (2008), *Amar Mah'ruf Nahi Munkar*, Pustaka Al-Bayat,
- Inayatillah (2003). *Perempuan Aceh dalam Millenium III Tinjauan terhadap Konsep Gender dalam Sistem Sosial Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry.
- Informasi Kesejarahan, Seri (2006). *Teungku Peulumat, Lambang Kejujuran dan Keikhlasan*. Banda Aceh, Balai Kajian Sejarah dan Nilai

Tradisional.

- Irianto, Sulistyowati & L.I. Nurtjahyo (2006). *Perempuan di Persidangan – Pemantauan Peradilan Berperspektif Perempuan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Irianto, Sulistyowati (ed.) (2006). *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berperspektif Kesenjangan & Keadilan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Irianto, Sulistyowati (2003). *Perempuan di antara Berbagai Pilihan Hukum (Studi Mengenai Strategi Perempuan Batak Toba untuk Mendapatkan Akses kepada Harta Waris Melalui Proses Penyelesaian Sengketa)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Irwan Abdullah (2006). *Kontruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jacoeb, T. (2006). *Manusia Makhluk Gelisah: Melalui Lensa Bioantropologi*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Jahroni, J. dan Jamhari (2004). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Jamhari (2001). "The Meaning Interpreted, the Concept of Barakah in Ziarah". *Studia Islamika Journal*, Volume 8, No. 1.
- Janke, P. (2002). "Konflik Etnik dan Agama ; Eropa dan Asia", dalam Thomas Santoso (ed.). *Kekerasan Agama Tanpa Agama*. Jakarta: PT. Pustaka Utan Kayu, cet. 1.
- Johnson, Doyle Paul (1994). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Jürgen Habermas (1984). *Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Kahmad, Dadang (2002). *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Moderen*. Bandung: Pustaka Setia.
- Karepesena, Ja'cuba (1988). *Kewibawaan dalam Pandangan Masyarakat Pidie*, dalam Taufiq Abdullah. *Mitos, Kewibawaan, dan Prilaku Budaya*. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.
- Katjasungkana, Nursyahbani & Mumtahanah (2002). *Kasus-kasus Hukum Kekerasan terhadap Perempuan*. Jakarta: LBH APIK.

- Kawilarang, H. (2008). *Aceh dari Sultan Iskandar Muda ke Helsinki*. Banda Aceh: Banda publishing.
- Kimball, C. (2003). *Kala Agama jadi Bencana*, terjemahan *When Religion Becomes Evil*. Bandung: PT. Mizan Pustaka Utama.
- Lonsway, Kimberly A., et. al. (2003). "Understanding the Judicial Role in Addressing Gender Bias: A View from the Eight Circuit Federal Court System", *Law and Social Inquiry*, Vol. 27 No. 2.
- Lubis, Arbiyah (1997). *Wanita Aceh dalam Lintasan Sejarah Kajian Tentang Keserasian Hubungan Gender pada Masa Kesultanan Aceh*. Banda Aceh: P2 IAIN Ar-Raniry.
- Lubis, Nina Herlina (2003). "Religious Thoughts and Practices of the Kaum Menak, Strengthening Traditional Power", *Studia Islamika Journal*, Volume 10, No. 2, Tahun 2003.
- Luhulima, Achie Sudiarti (2007). *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Macdonald, Mandy dkk. (1999). *Gender dan Perubahan Organisasi*, alih O.I. Naomi. Yogyakarta: INSIST dan REMDEC.
- Mahdi, Imam (2003). *Persepsi Masyarakat Terhadap Pemimpin Karismatik, Studi di Kecamatan Mutiara Timur*. Banda Aceh: Pusat Penelitian Ilmu Sosial dan Kebudayaan Universitas Syiah Kuala.
- Mahfud MD., M. (1999). *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media.
- Marcoes, Lies (2001). *Jender dan Pembangunan*. Jakarta: Kantor Menag Pemberdayaan Perempuan RI.
- Massignon, Louis (2001). *Islam dan Tasawuf*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Matthew Clarke, Ismet Fanany, dan Sue Kenny (ed.) (2010). *Post Disaster Reconstruction: Lessons from Aceh*. London: Earthscan.
- Metareum, Ismail Hasan (t.t.). "Pelaksanaan Hukum Islam untuk Peningkatan Kemaslahatan Masyarakat dan Kejayaan Islam", dalam M. Kaoy Syah dan Lukman Hakiem, *Keistimewaan Aceh dalam Lintasan Sejarah Proses Pembentukan UU No. 44/1999*. Jakarta: Pengurus Besar al-Jam'iyatul Washliyah.

- Morris, Brian (1996). *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mubarok, Achmad (2002). *Psikologi Qur`ani* Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Muda Waly, Muhammad (t.t.). *Adab Zikir Ismu Zat dalam Tariqat Naqsyabandiyyah*. Banda Aceh: Tawfiqiyyah.
- Muhaimin, A.G. (2006). *Ibadat and adat among Javanese Muslims*. Canberra: ANU Press.
- _____ (1997). *Pesantren and Tarekat in The Modern Era: An Account on The Transmission of Traditional Islam in Java*. Jakarta: INIS.
- Muhammad Waly, Muhibuddin (t.t.). *Muqoddimah Tawajjuh kepada Allah SWT bagi Seluruh Thariqat Sufiyah Mu`tabaroh*. Banda Aceh: Yayasan Al-Waliyyah Melayu Raya.
- Muhammad, Rusjdi Ali (2003). *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh, Problem, Solusi dan Implementasi; Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Logos.
- _____ (2003). *Revitalisasi Pelaksanaan Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Mukhlis (2008). *Tasawuf yang Dipuja Tasawuf yang Dikutuk: Kasak-Kusuk Spiritualitas Islam*. Yogyakarta: Genta Press.
- Mulder, Niels (1999). *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulyati, Sri (2004). *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*: Jakarta: Prenada Media.
- _____ (2006). *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Muslim, Z. (2006). *Posisi dan Peran Ulama di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: PKPM bekerjasama dengan SATKER AGAMA BRR.
- Muthahhari, Murtadha (2002). *Manusia dan Alam Semesta, Konsepsi Islam tentang Jagat Raya*. Jakarta: Lentera.
- Narwoko, J. Dwi dan Bagong Suyanto (ed.) (2006). *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta: Kencana.
- Nasir, N. (2005). "Pasukan Syari'at dari dayah (1): Ayat Pengusir Setan

- pun Melantun". *Sinar Harapan*, 1 September 2005.
- Nasution, Harun (1973). *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nee, Victor (2005). "The New Institutionalisms in Economics and Sociology," dalam Neil J. Smelser dan Richard Swedberg (ed.). *Handbook of Economic Sociology*. Russel Sage Foundation: Princeton University Press.
- Nicholson, A. (1989). *Reynold, The Mistics of Islam*. England: Arkana.
- Nur Syam (2007). *Mazhab-Mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Nurhasim, Moch dkk. (2003). *Konflik Aceh, Analisis atas Sebab-sebab Konflik, Aktor Konflik, Kepentingan dan Upaya Penyelesaian*. Jakarta: Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB)-LIPI.
- Nyak Pha, M.H. (2002). *Peran Budaya dalam Memelihara Kedamaian Masyarakat*, makalah disampaikan dalam seminar PKA IV. Banda Aceh, 24-27 Agustus.
- Nyak Pha, Hakim (t.t.). "Kedudukan dan Peranan Wanita dalam Kebudayaan Aceh", dalam *Bunga Rampai Temu Budaya Nusantara PKA-3*. Banda Aceh: PKA-3.
- Palembani (al), Samad (t.t.). *Sîr al-Sâlikîn*. Indonesia: Haramain.
- Patji, Abdul Rachman dkk. (2004). *Negara dan Masyarakat dalam Penyelesaian Konflik Aceh, Studi tentang Peran Pemerintah dan Masyarakat dalam Penyelesaian Konflik Aceh*. Jakarta: Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB)-LIPI.
- Peacocks, James L. (1978). *Muslim Puritans: Reformist Psychology In Southeast Asian Islam*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Peters, Rudolph (2003). *The Jihad in Classical and Modern Islam*. Princenton: Princenton University Press.
- Putry, Raihan (2003), *Kemampuan Manajerial Dosen Perempuan di Unsyiah dan IAIN Ar-Raniry Suatu Analisis Mengenai Bias Jender*., Banda Aceh: PPS Unsyiah.
- Rahardjo, Satjipto (1980). *Hukum dan Masyarakat*. Bandung: Angkasa.
- Rasjidi, L. dan I.B. Wyasa Putra (1993). *Hukum Sebagai Suatu Sistem*.

Bandung: Remaja Rosdakarya.

Rasyidah dkk. (2008). *Potret Kesenjangan Gender di Kampus*. Banda Aceh: PSW IAIN Ar-Raniry.

Reid, Anthony (ed.) (2006). *Veranda of Violence: the Background to the Aceh Problem*. Washington DC: University of Washington Press.

_____. (2005). *Asal Mula Konflik Aceh: Dari Perebutan Pantai Timur Sumatera hingga Akhir Kerajaan Aceh Abad ke-19*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Renard, John (2006). *Mencari Tuhan Menyelam ke dalam Samudra Makrifah*. Bandung: Mizan.

Rivai, Veithzal (2006). *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*. Jakarta: RajaGrafindo Perkasa.

Robert Gurr, T. (2002). "Deprivasi Relatif dan Kekerasan", dalam Thomas Santoso (ed.). *Teori-teori Kekerasan*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Rosihan Awar (2004). *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia.

Saby, Yusny (1995). *Islam and Social Change: The Role The Ulama In Achenese Society*. Temple University: Dissertation (Disertasi tidak diterbitkan).

_____. (2001). "The Ulama in Aceh, A Brief Historical Survey", *Studia Islamika Journal*, Volume 8, No. 1.

Said, Fuad (2003). *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah*. Jakarta: Pustaka Al Husna Baru.

Salim, A. (2008). *Challenging The Secular State: The Islamization of Law In Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

_____. (2004). "Syariat dan Identitas Islam di Aceh 1930an-1960an: Kajian Latar Belakang Aspirasi Syariat Islam di Aceh", dalam *Jurnal Dialog*, No. 7.

_____. (2009). "Politic, Criminal Justice and Islamisation in Aceh", Background Paper Series ARC Federation Fellowship Islam, Syariah and Governance, CILS University of Melbourne, No. 3.

Santoso, T. (2002). "Kekerasan Politik Agama", dalam Thomas Santoso (ed.) *Kekerasan Agama Tanpa Agama*. Jakarta: PT. Pustaka Utan Kayu.

_____. (2002). *Teori-Teori Kekerasan*. Jakarta: PT Ghalia Indonesia dan

- Universitas Kristen Petra.
- Savitri, Niken & Rika Saraswati (2006). *Perspektif Gender dalam Peradilan–Beberapa Kasus*. Jakarta: Convention Watch UI dengan NZAID.
- Savitri, Niken (2008). *HAM Perempuan: Kritik Teori Hukum Feminis terhadap KUHP*. Bandung: Refika Aditama.
- Schimmel, Annemarie (1986). *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shabri, A. (2003). *Biografi Ulama Aceh Abad XX*, Jilid I. Banda Aceh: Dinas Pendidikan Provinsi.
- Siapno, Jacqueline Aquino (2002). *Gender, Islam, Nationalisme and State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation and Resistance*. London: RoutledgeCurzon.
- Sidel, J.T. (2006). *Riots Pogroms Jihad; Religious Violence in Indonesia*. Singapore: NUS Press.
- Siegel, James T. (1969). *The Rope of God*. Berkeley, Los Angeles: University of California.
- Simuh (1988). *Mistik Islam Kejawean Raden Ngabeni Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press.
- Sjamsuddin, Nazaruddin (1990), *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Soekanto, Soerjono & Mustafa Abdullah (1982). *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat*. Jakarta: Rajawali.
- Soekanto, Soerjono (1995). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Perkasa.
- Soeroso, R. (1993). *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Sofyan, M. (1999). *Agama & Kekerasan dalam Bingkai Reformasi*. Yogyakarta: Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, Media Presindo.
- Spradley, James P. (2006). *Metode Etnografi*, alih bahasa Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Srimulyani, Eka (2008). “Negotiating public space: three nyai generations in a Jombang pesantren”, dalam Susan Blackburn dkk. (ed.).

- Indonesian Islam in a new era: how women negotiate their Muslim identities*. Clayton: Monash University Press.
- Suhaimi (2008). *Fiqh Kematian*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press.
- Sulaiman, Isa (2007). *Naik Daun dan Kejatuhan Gubernur Puteh*, dalam Henk Schult Nordholt dkk (ed). *Politik Lokal di Indonesia*. Jakarta: KITLV.
- Susetya, Wawan (2007). *Kontroversi Ajaran Kebatinan*. Jakarta: Agromedia Pustaka.
- Susilaningsih dkk. (2004). *Kesetaraan Gender di Perguruan Tinggi Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, McGill dan IISEP.
- Suyanta, S. (2006). *Peran Ulama Aceh di Reformasi*. Disertasi: UIN Jakarta (Tidak diterbitkan).
- Syafi'i Mufid, Ahmad (2006). *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Syama'un, S. (2007). *Dakwah Rasional*. Banda Aceh: Ar Raniry Press.
- Syed Muhammad Naguib Al-Attas (1966). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. London: University of London, The School of Oriental and African Studies (SOAS).
- Thoha, Miftah (2005). *Perilaku Organisasi Konsep Dasar dan Aplikasinya*. Jakarta: Raja Grafindo Perkasa.
- Thohir, Ajid (2002). *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Thung Ju Lan dkk. (2005). *Penyelesaian Konflik di Aceh: Aceh dalam Proses Rekonstruksi dan Rekonsiliasi*. Jakarta: Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB)-LIPI.
- Tim (1963). *Darussalam*. Banda Aceh: Yayasan Pembina Darussalam.
- Tim (1969). *10 Tahun Darussalam dan Hari Pendidikan*. Banda Aceh: Yayasan Pembina Darussalam.
- Tim (1978). *15 Tahun IAIN Jami'ah Ar-Raniry*. Banda Aceh: Panitia Harijadi ke 15 IAIN Jami'ah Ar-Raniry.
- Umar Thalib, J. (2005). "Radikalisme dan Islam Phobia", dalam Z.A. Maulani dkk. *Islam dan Terorisme; Dari Minyak Hingga Hegemoni*

- Amerika*. Yogyakarta: Ucy Press.
- Umar, Nasaruddin (1999). *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Usman, A. Rani (2001). *Kampus sebagai Institusi Pencerahan*. NAD: Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniry.
- _____ (2003). *Sejarah Peradaban Aceh*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Wahyuningroem, Sri Lestari (2007). *Perempuan dan Perdamaian di Aceh*, dalam Gadis Arivia (ed.). *Women for Peace—Perempuan untuk Pedamaian di Aceh*. Jakarta: Filsafat UI Press.
- Weber, Max (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University.
- Wexley, Kenneth N., dan Gary A. Yuki (2005). *Perilaku Organisasi dan Psikologi Personal*, alih M. Sobaruddin. Jakarta: Rineka Cipta.
- William A. Lessa & Evon Z. Vogt (1979). *Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach*. New York: Harper Colling Publishers.
- Woodward (2001). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.
- Yahya, I. (2008). “Ancaman Kelompok Radikal; Mitos atau Realitas?, Belajar dari Pengalaman Surakarta”, dalam *Mencari Ilmu di Australia*, Kumpulan Tulisan Dosen PTI Indonesia, Peserta Program PETRII, 2006, Australia Indonesia Institute.
- Yasuko, Kabayashi (1997), “Kyai and Javanese Military”, *Studia Islamika Journal*, Volume 4, No. 3.
- Yeoh, Siok Cheng (1994). *Umara-Ulama-Ummah Relations and Pesantrens in Aceh Province, Indonesia: A Study of the Challenges to the Authority of a Traditionalists Kiyai*. Washington: University of Washington (Disertasi tidak diterbitkan).
- Zawi (al), Tahir Ahmad (1996). *Kamus al-Muhit ‘ala al-Tarîq al-Misbâh al-Munîr wa Asâs al-Balâgah*, Cet. ke-4. Riyadh: Dar al-Kutub.
- Ziadeh, Nicola A. (2001). *Tariqat Sanusiyyah: Penggerak Pembaharuan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Media Massa, Website, dan Lain-lain

Adaby, Irwan, "Implementasi Syari'at Islam; Refleksi 4 Tahun di Banda Aceh", *Serambi Online*, Senin 30 Januari 2008.

Aceh Independen, Rabu, 19 November 2008.

Aspinall, Edward. *Geurillas in Power* (<http://www.insideindonesia.org/content/view/616/47/>).

AW, Barlian, <http://aceh-media.blogspot.com/2008/04/media-aceh-melacak-peran-perempuan-aceh.html>., Akses tanggal 9 September 2008., 18.10 WIB.

Bantasyam, Syaifuddin. <http://www.serambionline.com>. akses tanggal 08/01/2007 09:56 WIB

Fligstein, Neil, Center for Culture, Organizations and Politics, University of California (<http://repositories.cdlib.org/iir/ccop/wps-2001-01>).

Fligstein, Neil, Center for Culture, Organizations and Politics, University of California (<http://repositories.cdlib.org/iir/ccop/wps-2001-01>).

Harian Aceh, 12 Februari 2009.

<http://antara.co.id/print/1188366659>, diakses tanggal 24 September 2009.

[http://id.wikipedia.org/wiki/Tgk. Ahmad Dewi](http://id.wikipedia.org/wiki/Tgk._Ahmad_Dewi)

<http://majalah.tempinteraktif.com/id/arsip/1989>

[http://swaramuslim.net/printerfriendly.php?id 4/28/2009](http://swaramuslim.net/printerfriendly.php?id_4/28/2009)

<http://www.acehforum.or.id.2005>

<http://www.antenna.nl/indonesie/mn07160.html>

<http://www.duniaesai.com/hukum/hukum22.html>., Akses tanggal 11/06/2008, 15:01 WIB.

<http://www.komisihukum.go.id.Artikel&cop>., Akses tanggal 23/10/2008., 22.10 WIB.

<http://www.kontras.org.2005>

<http://www.minihub.org/msg0073.html>

<http://www.tempinteraktif.com/hg/nasional/2005/10/26/brk,20051026-68527,id.html>., Akses tanggal 15/09/2008., 14:00 WIB.

International Ciris Group (2006), *Islamic Law and Criminal Justice in Aceh*. URL; <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=4295&l>

=1, Brussel

Istianah, ZA (2008). "Analisis Gender: Perlindungan Hukum Bagi Kaum Perempuan". <http://www.umi.ac.id/hukum/download/Gender.PDF>.
Akses tanggal 8 Juli 2008., Akses tanggal 22/10/2008., 23:10 WIB.

Rakyat Aceh, Senin, 16 Juli 2007.

Serambi Indonesia, 1 Mei, 2009.

Serambi Indonesia, 18 Nopember 2008.

Serambi Indonesia, 18 September, 2009.

Serambi Indonesia, 28 Desember 2006.

Serambi Indonesia, Rabu, 19 November 2008.

Serambinews, 16 Juni 2009.

Tabloid *SIPIL*, 2009.

Waspada, Rabu 28 November 2007.

www.okezone.com, diakses tanggal 24 September 2009.

Perundang-undangan dan Dokumen

Amandemen UUD 1945 Republik Indonesia.

Himpunan Undang-undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/ Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan syari'at Islam (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006).

Qanun Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam dalam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam.

Qanun Nomor 3 Tahun 2009 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama.

Qanun Nomor 9 Tahun 2003 tentang Hubungan Tata Kerja MPU dengan Eksekutif, Legislatif dan Instansi lainnya.

Rencana Pembangun Jangka Menengah (RPJMG), Dokumen, 2008, *Gampong Lam Ilie Teungoh Tahun 2008-2012*, Pemerintah Kabupaten Aceh Besar Kecamatan Indrapuri.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1946 tentang Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP).

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Diskriminasi terhadap Wanita.

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.
Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, Banda Aceh: Dinas Informasi dan Komunikasi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.

Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.



BIODATA PENULIS

Editor

ADLIN SILA saat ini bekerja sebagai peneliti Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Setelah menyelesaikan studinya di Fakultas Syariah, IAIN (UIN) Alauddin tahun 1994, Adlin menempuh program *graduate diploma* pada Jurusan Antropologi, *the Faculty of Arts*, ANU (1996-1997). Di kampus yang sama, setahun kemudian, Adlin mengambil master dengan konsentrasi sejarah dan antropologi Islam. Setelah itu, Adlin mengambil program doktoralnya pada jurusan sosiologi, FISIP-UI dan selesai Januari 2010. Selama menempuh studinya di UI, Adlin sempat melakukan riset pustaka di Leiden Universiteit, Belanda selama musim dingin 2008-2009. Beberapa publikasi Adlin di antaranya adalah: “The Festivity of Maulid Nabi: Between Remembering and Exegerating the Spirit of the Prophet Muhammad”, *Studia Islamika*, PPIM-UIN Syarif Hidayatullah, Vol. 2 Tahun 2001; “Lontara’ (Bugis-Makasar Manuscripts): A Study of Literature on the Islamization of South Sulawesi,” *Kajian Sastra: Jurnal Bidang Kebahasaan, Kesusastraan & Kebudayaan*, Fakultas Sastra, Universitas Diponegoro, Semarang, No. 4 Tahun

XXVII, Oktober 2003; “Kafa’ah: a Marriage System among the Sayyid in Cikoang”, *Jurnal Antropologi Indonesia* (JAI), UI, Volume 29, No. 1, Januari 2005; dan “Tarekat Kadisiyyah: an Example of Neo-Tarekat in Bandung”, *Jurnal Al Jami’ah*, UIN Sunan Kalijaga, vol. 47 No. 2, 2009.

ARSKAL SALIM saat ini adalah Assistant Professor Aga Khan University, Institute for the Study of Muslim Civilisations, London United Kingdom. Setelah lulus S1 dari Fakultas Syari’ah dan S2 Pascasarjana IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, ia mengikuti program PhD Sandwich di McGill University, Montreal Canada selama Fall 1999—Spring 2000. Arskal menyelesaikan PhD di Faculty of Law, University of Melbourne, Australia pada awal 2006. Selama tiga tahun berikutnya (2006-2009), ia menjadi *research fellow* pada Legal Pluralism Project Group Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany. Beberapa publikasi yang dihasilkannya berkenaan dengan Aceh, antara lain: “Shari’a from Below in Aceh 1930s-1960s: Islamic Identity and the Right to Self Determination with Comparative Reference to the Moro Islamic Liberation Front (MILF)”, *Indonesia and Malay World*, 32 (March 2004); *Praktek penyelesaian formal dan informal masalah pertanahan, kewarisan dan perwalian pasca-Tsunami di Banda Aceh dan Aceh Besar*, (Banda Aceh, International Development Law Organization, 2006); *Challenging the Secular State: The Islamization of Laws in Modern Indonesia*, (Honolulu: Hawaii University Press, 2008); dan *Demi Keadilan dan Kesetaraan: Dokumentasi Program Sensitivitas Jender Hakim Agama di Indonesia*, (Jakarta: Puskumham dan the Asia Foundation, 2009)

Kontributor

ABIDIN NURDIN adalah Dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh Lhokseumawe. Pendidikan S2 diselesaikan di IAIN Alauddin Makassar dalam bidang Pemikiran

Islam. Sejak 2005 ia aktif sebagai peneliti pada Pusat Kajian Pendidikan dan Masyarakat (PKPM). Berbagai pengalaman penelitian sudah dilakukannya, misalnya; restorasi dan digitalisasi naskah klasik yang dibiayai oleh Leipzig University Jerman. Beberapa riset lain yang dilaksanakannya antara lain mendapat dukungan finansial oleh BRR Aceh-Nias, seperti (1) Hukum Adat dalam Alternative Dispute Resolution pada Lembaga Adat Keujrun Blang di Aceh Besar, (2) Pemberdayaan Perempuan Aceh pasca-Bencana, dan (3) Penerapan Qanun Anti Korupsi di Provinsi NAD: Studi Persepsi, Aspirasi dan Partisipasi. Selain aktif menulis artikel di surat kabar *Serambi Indonesia* dan *Harian Aceh*, ada sejumlah publikasi yang sudah dihasilkannya, yaitu: editor buku; *Wacana Pemikiran Santri Dayah Aceh*, (Banda Aceh: BRR Aceh Nias dan Wacana Press, 2006); tim penulis, *Revitalisasi Lembaga Adat Gampong dalam Pemantapan Kinerja FKPM NAD*; kontributor dalam Jamil Yusuf (ed.) *Polmas dan HAM*, (Banda Aceh: IOM dan Polda Aceh, 2009); tim penullis, *Islam dan Kesetaraan: Bahan Bacaan Muballig[ah]*, (Banda Aceh: PKPM dan Logica AusAID, 2009). Email: abidin_majene@yahoo.co.id.

INAYATILLAH adalah Dosen Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Menyelesaikan pendidikan Pascasarjana di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh dalam bidang Studi Keislaman, dan kini adalah *Ph.D candidate* dalam bidang Sejarah dan Tamadun Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur. Selain sebagai dosen, Inayatillah aktif dalam penelitian yang berkaitan dengan tema-tema perempuan, perdamaian dan resolusi konflik. Tulisannya dimuat dalam beberapa jurnal di IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Karya yang sudah dipublikasi sebagai editor dan penulis dalam bentuk buku; *Perempuan dalam Masyarakat Aceh: Memahami Beberapa Persoalan Kekinian*, (Banda Aceh: LOGICA – ARTI, 2009). Saat ini Inayatillah sedang menyelesaikan penelitian *Reaktualisasi Peran Lembaga Adat dalam Menjaga Kesenambungan Perdamaian bagi Masyarakat Aceh pasca-Konflik* yang didanai oleh Walisongo Mediasi Center dan NUFFIC dan penelitian *PAR Peningkatan Hubungan Kekerabatan Generasi Muda Lintas Agama di Kota*

Banda Aceh, yang didanai oleh Depag RI. Inayatillah dapat dihubungi lewat email: inayatillah2020@yahoo.com atau komarina2005@yahoo.com

ISKANDAR IBRAHIM adalah Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Malikussaleh, Lhokseumawe. Pendidikan tingkat dasar hingga perguruan tinggi (IAIN) diselesaikannya di kota Medan, Sumatera Utara. Adapun pendidikan magister ditempuhnya di Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, dalam bidang Pemikiran Islam. Beberapa penelitian yang pernah dilakukannya adalah Konsepsi Kenabian menurut Ahmadiah Qadian ditinjau dari Ajaran Islam (1993); Dimensi Dakwah dalam Seni Tari Aceh (2005); dan Dimensi Mistik dalam Thariqat Mufarridiyah (2006). Dua buah hasil karya yang sudah dipublikasi dalam bentuk buku adalah: *Tari Seudati dalam Perspektif Syari'at* (2009) dan *Potret Budaya Lokal di Bumi Syari'at* (2009). Iskandar saat ini sedang menyelesaikan penelitian tentang Tarekat Mufarridiyyah di Sumatera Utara. E-maill: iskandaraziziyah@yahoo.com.

MAHDI SYIHAB menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di Bustanul Ulum Langsa, sekaligus menamatkan Pesantren Madrasah Ulumul Qur'an (MUQ) Langsa pada tahun 1988. Mahdi selanjutnya menempuh pendidikan hukum dan berhasil memperoleh gelar Sarjana Syari'ah di IAIN SU Medan tahun 1993 dan Sarjana Hukum dari Universitas Malikussaleh Lhokseumawe tahun 2008. Kini Mahdi tengah menyelesaikan penulisan tesis untuk gelar Magister Ilmu Hukum di Universitas Syiah Kuala Banda Aceh. Penelitian yang dilakukannya dalam lima tahun terakhir: "Faktor-faktor Penghambat Pelaksanaan Bank Syariah pada Lembaga Perbankan di Kota Lhokseumawe (2006)", "Efektifitas Pelaksanaan Qanun Syariat Islam Bidang Akidah, Ibadah dan Syiar Islam di kalangan Masyarakat Korban Tsunami di Kabupaten Aceh Utara (2006)" dan "Syariat Islam dan Kekerasan di Aceh (2006)", "Kompetensi Hakim Mahkamah Syar'iyah Aceh; Studi kasus di Mahkamah Syar'iyah Kota Lhokseumawe, Lhokseukon dan Bireun (2007)", "Radikalisme

Syariat Islam di Aceh Utara; Analisis Kasus Razia Santri (2008)". Dan terakhir, bekerjasama dengan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Utara, Mahdi menyelesaikan sebuah riset tentang "Aliran Sesat di Aceh Utara". Sejumlah artikel jurnal antara lain telah diterbitkan: "Eksistensi Pengadilan Agama di Indonesia" (*Jurnal Sarwah* 2005), "Pelaksanaan Syariat Islam dan Kekerasan di Aceh" (*Jurnal Seumike*, The Aceh Institute 2007).

MARZI AFRIKO adalah konsultan salah satu organisasi donor internasional (Bank Dunia) yang menangani bidang perdamaian Aceh. Gelar Magister Humaniora diperoleh dari Program Pascasarjana Ilmu Hukum Universitas Syiah Kuala (2004) dengan konsentrasi hukum perdata. Bidang pekerjaan yang dijalani membuatnya banyak terjun di studi-studi sosial dan politik, di samping juga aktif mengkaji perkembangan sosial-keagamaan yang dalam satu dekade ini semakin menonjol di Aceh. Beberapa studi penting yang pernah diikuti adalah; *Livelihood TNA 2006*, *Studi Pilkada Aceh 2006*, *Citizen-Leader-and Conflict (CLC) pada Pemilu Legislatif 2009 di Aceh*, atas nama Bank Dunia. Dalam hal ini, ia juga aktif memberikan informasi dan pertimbangan strategis terkait isu-isu sosial dan politik lainnya yang berpengaruh terhadap kebijakan pembangunan di Aceh. Marzi Afriko dapat dihubungi melalui email: marzi.afriko@gmail.com

NANDA AMALIA adalah Dosen Fakultas Hukum Universitas Malikussaleh, Aceh Utara. Menyelesaikan pendidikan Pascasarjana di Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, Malang. Saat ini ia sedang mengembangkan minatnya dalam studi dan penelitian dengan tema-tema sebagai berikut: pajak daerah dan kontribusinya dalam pendapatan asli daerah, hukum kontrak, hukum dan perlindungan terhadap perempuan serta kesadaran hukum masyarakat. Salah satu tulisannya telah dipresentasikan pada International Conference on Aceh and Indian Ocean Studies (ICAIOS), 2009 serta The 4th Asian Graduate Forum On Southeast Asian Studies, Singapore, 2009.

NURCHALIS SOFYAN adalah Dosen Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Menyelesaikan program S1 di IAIN Ar-Raniry 1999 dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab dan S2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam bidang yang sama pada 2002. Beberapa buku yang pernah dia tulis adalah *Srikandi Aceh* (2007), *Aceh dan Budaya Islam* (2007), *Teungku Chik Pante Kulu: Ulama dan Penyair Motivator Prang Sabi* (2004), *Sastra Arab Sebuah Pengantar* (2004), *Semangat Pemberontakan Kahlil Gibran* (2007).

SEHAT IHSAN SHADIQIN adalah Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Menyelesaikan pendidikan Pascasarjana di IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, dalam bidang Pemikiran Islam. Ia juga menjadi dosen aktif dalam penelitian mengenai tema-tema budaya dan spiritualitas. Tulisannya dimuat dalam beberapa jurnal di IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Dua buah hasil karya yang sudah dipublikasi dalam bentuk buku adalah: *Dialog Tasawuf dan Psikologi*, (Ar-Raniry Press, 2004), dan *Tasawuf Aceh*, (Bandar Publishing, 2008). Saat ini sedang menyelesaikan penelitian *Revitalisasi Kelembagaan Adat Dalam Masyarakat Bener Meriah* yang didanai oleh International Center for Aceh and Indian Ocean Studies (ICAIOS) dan penelitian *Tasawuf di Aceh Kontemporer*, yang didanai oleh IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Sehat Ihsan Shadiqin dapat dihubungi lewat email: sehatihsan@ar-raniry.ac.id atau sehatihsan@yahoo.com.

SEKILAS TENTANG ARTI (ACEH RESEARCH TRAINING INSTITUTE)

LATAR BELAKANG

BENCANA ALAM GEMPA BUMI DAN TSUNAMI YANG MENIMPA ACEH tanggal 26 Desember 2004 lalu bukan hanya mengakibatkan kehilangan ratusan ribu jiwa manusia dan kerusakan bangunan fisik yang luar biasa, tetapi juga kian menambah berat penderitaan rakyat Aceh yang telah didera oleh persaingan politik dan konflik bersenjata yang berlangsung bertahun-tahun.

Aceh Research Training Institute (ARTI) dibentuk dalam rangka merespons secara langsung seluruh peristiwa yang mengerikan itu. Kiprah ARTI terutama terfokus pada proses membangun kembali kemampuan riset dan memberikan keterampilan kritis bagi generasi muda Aceh yang menghadapi berbagai perubahan penting kehidupan sosial. Secara khusus, penelitian-penelitian yang dilaksanakan di bawah program ARTI diharapkan dapat mengeksplorasi segala bentuk perubahan sosial yang terjadi serta memberikan kontribusi bagi pemahaman yang lebih terkini tentang pemulihan kembali kehidupan bermasyarakat di Aceh ataupun dalam kelompok masyarakat lainnya yang mengalami nasib serupa.

ARTI terbentuk berkat kerjasama antara sejumlah perguruan tinggi di Aceh dan beberapa universitas terkemuka di Australia. Di bawah arahan Professor Michael Leigh dari University of Melbourne, Australia, ARTI melaksanakan kegiatan programnya

selama tiga tahun lebih dengan dukungan The Myer Foundation dan the Australian Agency for International Development (AusAID).

ARTI merupakan salah satu program dari Pusat Latihan Penelitian Ilmu Sosial dan Budaya – (PLPISB) Universitas Syiah Kuala di Banda Aceh. Kegiatan dan program ARTI antara lain bertujuan untuk mengembangkan dan meningkatkan kemampuan metodologis dan keterampilan riset para peserta. Secara spesifik dan praktis, ARTI bertujuan untuk melatih para peserta agar mampu melaksanakan penelitian atas suatu topik yang relevan dengan minat kajian keilmuan mereka dan dengan kualitas yang terbaik. Para peserta berinteraksi dan bekerjasama dengan pelatih, instruktur atau mentor yang berasal dari dalam negeri dan mancanegara.

Pelatihan penelitian diselenggarakan oleh ARTI secara terstruktur dan berjenjang dalam tiga level sebagai berikut:

Level Satu

Pada level ini, peserta diperkenalkan pada konsep-konsep dasar penelitian. Di akhir pelatihan, peserta diharapkan mampu membedakan secara umum berbagai macam metodologi penelitian. Peserta juga dilatih untuk mencoba memberi makna yang terungkap dalam temuan penelitian masing-masing metodologi tersebut.

Level Dua

Pelatihan pada level ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam tentang metodologi penelitian kepada sekelompok peserta yang dipandang cakap dan memiliki bakat untuk menjadi peneliti yang kapabel dan serius. Di akhir pelatihan, para peserta diharapkan telah mampu menentukan metodologi riset yang akan digunakannya untuk kepentingan risetnya sendiri kelak di lapangan.

Pada Level Dua, tiap angkatan pelatihan memiliki tema masing-masing yang spesifik dan relevan dengan konteks Aceh.

Pembelajaran berlangsung intensif selama dua minggu di kelas, yang diselingi oleh kegiatan konsultasi dengan pemandu pelatihan di luar jam belajar. Selain itu, beberapa dosen tamu juga diundang ke kelas untuk menyampaikan materi. Materi yang diajarkan dalam pelatihan ini mencakup, tetapi tidak terbatas pada, sistematika penulisan proposal, penulisan tinjauan buku, berbagai konsep dan pendekatan teoritis dalam penelitian tema terkait, metode pengumpulan data, pengolahan hasil data dan analisis data. Sebagai pengayaan dan pendalaman materi, peserta melakukan kunjungan riset lapangan, presentasi hasil kunjungan dan pemaparan rencana riset individual.

Sesudah dua minggu pembelajaran kelas, para peserta selama empat minggu diminta menyiapkan dan menyelesaikan proposal dengan berkonsultasi dengan para pemandu pelatihan baik melalui telepon maupun email.

Level Tiga

Para peserta pada Level Tiga adalah mereka yang berhasil lolos seleksi dan proposal penelitiannya disetujui untuk dibiayai oleh ARTI. Level Tiga bertujuan untuk menerapkan dan memantapkan kemampuan metodologis dan analitis para peserta dengan melakukan penelitian lapangan sendiri berdasarkan materi-materi yang mereka sudah peroleh. Diharapkan para peserta Level Tiga ini pada akhirnya akan penuh percaya diri dalam merumuskan sebuah hipotesis penelitian yang tidak asal-asalan, merancang anggaran riset yang realistis, menerapkan metode penelitian yang tepat di lapangan, melakukan perencanaan riset yang matang, mengelola pelaksanaan riset dengan baik, membuat analisis atas temuan lapangan dan menuliskan laporan penelitian dalam bentuk artikel atau makalah yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah lewat presentasi seminar atau konferensi yang terbuka.

INDEKS

- `Arabi, Ibn 224
- Aceh Barat Daya 23, 269
- Aceh Besar xviii, 10, 12, 33, 52, 155, 156, 160, 174, 225, 255, 301, 304, 305
- Aceh Institute 58, 74, 289, 307
- Aceh Jaya 60
- Aceh Research Training Institute iv, v, xi, xviii, 7, 309
- Aceh Selatan vii, xviii, 10, 14, 162, 238, 239, 243, 245, 253, 254, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 283, 286
- Aceh Tenggara 256
- Aceh Timur 10, 23, 33, 34, 46, 61, 79, 80, 82, 83, 91, 166, 241, 243, 245
- Aceh Utara xvii, xviii, 1, 10, 11, 13, 24, 30, 33, 34, 35, 38, 40, 44, 45, 46, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 113, 179, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 209, 211, 212, 213, 215, 221, 239, 240, 243, 245, 306, 307
- Adaby, Irwan 85
- adat 21, 24, 31, 51, 64, 104, 117, 158, 160, 161, 248, 254, 257, 258, 261, 262, 267, 272, 274, 281, 286, 291, 294, 305, 308
- Ahmad, Ziauddin 23, 51
- al-Kamfari, Abdul Ghani 226, 238
- al-Khatib, Muhammad bin Ahmad 225
- al-Palembangi, Abd al-Samad 167
- Al-Qardhawi, Yusuf 44, 52
- al-Singkili, Abdurrauf 96
- amar ma'ruf nahi munkar* 31, 33, 54, 65, 68, 69, 73
- Amin, Teungku Muhammad 80, 91
- Amiruddin, Hasbi 53, 73, 74
- Aneuk Jamee 256
- APBD xiii, 22, 100, 108
- Armia, Teungku 110
- Ar-Raniry, Nuruddin 4, 224
- As-Singkili, Syekh Abdur Rauf 4
- Audah, Abdul Kadir 70
- Badruddin, Tgk 30
- Baitul Mal 93
- Banda Aceh v, vi, vii, xi, xviii, 2, 10, 24, 28, 33, 34, 36, 45, 46, 51, 55, 69, 76, 82, 91, 98, 105, 117, 118, 121, 125, 127, 147, 163, 164, 165, 221, 246, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 308, 310
- Bantaqiyah, Teungku 60, 61
- BAP xiii, 200

- Batee Iliak 67, 76
 Belanda 2, 3, 8, 43, 64, 96, 101,
 248, 249, 303
 Biro Hukum 110
 Blang Mangat 40, 89
 Blangtuphat 67, 76
 Bowen 3, 254, 255, 260, 288
 BRR xiii, 6, 290, 294, 305
 BTM xiii, 61
 Buloh, Abati Babah 33, 37, 40, 47,
 54, 62, 69, 71, 77, 79, 80, 81,
 84, 89, 90, 91
 cambuk 25, 26, 66, 75, 90
 CEDAW xiii, 192, 193
 Cirebon 281
cumbok 2, 96
 Darul Mujahidin 20, 21, 37, 39,
 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 50,
 52, 53, 54, 55, 66, 72, 73, 74,
 79, 80, 81, 89, 90, 91
 Darut Thaibah 220, 227, 230,
 234, 240, 241, 242, 245
 dayah Babah Buloh Sawang 69,
 79, 80
 dayah *Babul al Nurillah* 60
 dayah Barisan Tentara Merah 61
 dayah Bustanul Huda 79, 82, 91
 dayah Cot Treung 80
 dayah Darul Mujahidin 20, 21, 37,
 39, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 52,
 53, 54, 55, 66, 72, 73, 74, 79,
 80, 81, 89, 90, 91
 dayah Darul Munawarah 240
 dayah Darussalam 220, 239
 dayah Lamno 79, 80
 dayah Mudi Mesra 89, 220, 245
 dayah Paya Pasie Lhoknibong 79,
 80
 dayah Paya Pasii 23, 33, 36, 46, 47
 dayah Raudhatul Huda 166
 dayah Ujung Paju 79
 dayah xiii, xvii, 10, 11, 14, 19, 20,
 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31,
 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 57,
 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
 66, 67, 68, 69
 Departemen Agama 8, 137, 247
 Dewan Perwakilan Rakyat Aceh
 xiii, 22
 Dewi, Teungku Ahmad 61
 Dhien, Cut Nyak 2
 di Tiro, Teungku Chik 96, 101
 DI/TII xiii, 2, 5, 29, 31, 49, 51,
 53, 241, 248
Dinas Syariat Islam (DSI) xiii, 22,
 51, 52, 75, 77, 78, 83, 90, 110
 Ditiro, Teungku Cik Hasan 2
 DPRA xiii, 22, 50, 51, 100, 105,
 107, 108, 110, 111, 112, 116,
 118
 DPRK xiii, 118
 DSI xiii, 22, 23, 24, 25
 Fansuri, Hamzah 4, 5, 224, 226,
 298
 fatwa 96, 97, 98, 99, 100, 101,
 102, 106, 107, 108, 117, 118,
 160, 173, 219, 224, 226, 286
 Fealy, Greg 30
fikih 13, 14, 44, 63, 109, 155,
 167, 168, 175, 220, 249, 257
 FPI xiii, xvii, 10, 11, 19, 20, 21,
 38, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,
 55
 Gadeng, Abu Mustafa Paloh 38
 Gadeng, Abu Paloh 72, 90
 GAM xiii, 2, 4, 5, 19, 25, 26, 27,
 28, 29, 30, 31, 46, 49, 51, 53,
 55, 81, 82, 89, 113, 115, 165,
 226, 241, 242, 246, 248
 Gayo 3, 254, 255, 260
 Geertz, Clifford 281
 gender xv, xviii, 13, 122, 124,
 125, 130, 151, 152, 179, 180,
 181, 182, 183, 184, 185, 187,
 188, 189, 191, 192, 193, 194,

- 195, 196, 197, 198, 199, 201,
202, 203, 204, 205, 207, 209,
211, 213, 214, 215, 289, 290,
293, 296, 297, 298, 301
- Ghalib, Jufri 110
- Gubernur Irwandi 25, 28, 48, 50,
52, 113
- hadih majah 104, 104
- Hak asasi manusia xiii, 21, 73,
194, 195, 214
- HAM xiii, 21, 194, 195, 215, 297,
305
- Hasjmy 43
- Hindia Belanda 2
- Hindu 57, 89, 224, 254
- hojat* 255, 258
- HUDA xiii, 52, 79, 82, 91, 112,
113, 114, 115, 166
- Hurgronje, Snouck 3, 15
- Husaini, Tgk. 30
- IAIN Ar-Raniry vi, xviii, 12, 21,
51, 55, 117, 118, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 152, 153, 246,
289, 290, 291, 293, 295, 296,
299, 305, 306, 308
- IAIN Sunan Kalijaga 124, 125
- IAIN Syarif Hidayatullah 124, 125
- IAIN vi, xiii, xviii, 12, 21, 51, 55,
109, 110, 117, 118, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 152, 153, 246,
287, 289, 290, 291, 293, 295,
296, 298, 299, 303, 304, 305,
306, 308
- Ibrahim xviii, 14, 80, 94, 105,
108, 109, 113, 117, 118, 219,
220, 221, 246, 291, 306
- Ibrahim, Teungku Muslim 105
- Idi 61, 166
- Idi Cut 61
- Idris MA, Prof. Dr. Safwan 147
- Indrapuri xviii, 155, 156, 164,
167, 174, 301
- International Organization for
Migration* xiii, 194
- IOM xiii, 194, 305
- IPMD xiii, 80
- Iran 93
- Ishak, Tgk. 23, 33, 37, 39, 47, 48,
54, 55
- Iskandar Tsani 101, 224
- Islamisasi 224, 243
- Jailani, Tgk. 240
- Jakarta iv, 3, 8, 20, 38, 44, 46, 48,
53, 98, 125, 126, 135, 146,
196, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 304, 308
- Jalaluddin, Tgk. 33, 36, 37, 38,
40, 45, 52, 54, 55
- Jamaluddin, Teungku 239
- Jawa v, 10, 11, 157, 220, 224,
249, 281, 290, 298, 299
- Jepang 2, 89, 157, 236, 248, 257
- Jeunieb 45, 46, 47, 52, 55
- Jihad, Abu 44, 45, 46, 48, 49, 55
- jinayat 51, 110, 111
- JMSPS xiii, 111
- JPU xiii, 200, 201, 202
- Kalee, Muhammad Hasan Krueng
225, 226
- Karimuddin, Teungku H. 221
- Karo xiii, 151, 256
- KB xiv, 131
- KDRT xiv, 195
- Kejari xiv, 198, 199, 202
- Kejati xiv, 198
- Kenduri xviii, 14, 64, 165, 248,
253, 254, 255, 257, 258, 259,
261, 262, 263, 265, 267, 268,

- 269, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 276, 277, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284
- Kerajaan Aceh 2, 3, 224, 296
- Kerajaan Pasai 243
- Ketentuan Kitab Undang-undang
Hukum Pidana 200
- keuchik* 164, 165, 264, 265
- Keutapang, Abu 47
- khalifah 223, 231, 233, 234, 235,
236, 240, 246, 250
- khalwat* 24, 51, 61, 67, 75, 77,
85, 90, 91, 106, 109
- khamar 51, 67, 75, 91, 109
- Kluet vii, xviii, 14, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 261, 262,
263, 265, 266, 267, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 277,
278, 279, 281, 282, 283, 284,
286, 288
- Komite Peralihan Aceh xiv, 28,
113
- KPA xiv, 28, 29, 30, 34, 35, 53,
89, 113
- Krueng Geukueh 36, 37, 38, 51,
54
- Krueng Mane 69, 78
- Kuala Peureulak 36
- Kubeh 271, 272
- KUHAP 24, 214
- KUHP xiv, 186, 200, 201, 297,
301
- Kulu, Teungku Chik Pante 101
- Kurdistan 219, 223
- Kuta Krueng 240
- Kutakarang, Teungku Chik 62
- Kutaradja 126, 127
- Labuhan Haji 220, 238, 239, 270
- LBH APIK xiv, 193, 194, 290, 292
- legislasi xvii, 11, 22, 26, 79, 93,
94, 95, 97, 99, 101, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 113, 114, 115, 116, 117,
188
- Lhokseukon 78, 306
- Lhokseumawe vi, 10, 33, 34, 36,
38, 39, 41, 44, 51, 52, 55, 61,
67, 75, 76, 79, 80, 81, 83, 89,
91, 113, 304, 306
- Lubis, Prof. DR. Arbiyah 138
- Mahkamah Syar'iyah 24, 52
- Majelis Permusyawaratan Ulama
xiv, 22, 24, 36, 72, 90, 98,
106, 118, 301, 307
- Malaysia 5, 93, 223, 224, 286
- Mardhatillah, Fuad 6
- masalahat* 68
- Medan 33, 36, 61, 69, 82, 91,
164, 207, 221, 288, 306
- Mekkah i, iii, iv, x, 3, 4, 5, 54, 55,
125, 222, 225, 231, 238
- Mesjid Raya Baiturrahman 28, 48,
52
- Meulaboh vi, 240
- meunasah* 85, 102, 104, 165, 172
- Minangkabau 224, 290
- Mirah, Abu Tanoh 62
- MK xiv, 191
- MoU Helsinki 4, 30, 84
- MOU xiv, 4, 30, 84, 226, 246
- MPU xiv, 22, 24, 36, 38, 39, 52,
54, 72, 90, 94, 98, 99, 100,
105, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 114, 115, 116, 117,
118, 157, 301, 307
- Muchsin, Misri A. 102, 117
- Muda Waly 223, 226, 238, 239,
240, 242, 294
- Muda, Iskandar 2, 100, 113, 224,
293
- Muhammad, Rusjdi Ali 21, 51,
110, 114, 118
- MUI xiv, 60, 97, 98, 99, 100, 112,
226
- mukim* 172, 278
- MUNA xiv, 112, 113, 114, 115,

- 116
- Munas xiv, 46
- Musda xiv, 45, 46, 47, 55
- Muslim 3, 4, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 64, 66, 67, 70, 72, 73, 74, 78, 81, 85, 89, 90, 91, 93, 99, 105, 108, 109, 111, 112, 117, 118, 162, 170, 227, 253, 254, 267, 289, 294, 295, 298, 304
- NAD xiv, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 55, 194, 198, 285, 290, 299, 305
- Nanggroe Aceh Darussalam xiv, 26, 51, 77, 90, 155, 227, 285, 286, 289, 291, 294, 301, 302
- Nasruddin, Tgk. 29, 41, 45, 52
- Nazar, Muhammad 25, 27, 84
- Nisam 46
- Nyak Pha 123, 295
- Operasi Jaring Merah 61
- Orde Baru 8, 20, 97, 98, 112, 131, 290
- PA xiv, 113
- Pakistan 93
- Paloh, Surya 41
- Partai Aceh xiv, 50, 113, 116
- Partai Daulat Atjeh xiv, 112
- Pasii, Abu Paya 33, 37, 39, 45, 47
- Patji, Abdul Rachman 5
- PDA xiv, 112, 113
- Pendidikan Guru Agama xiv, 127
- Pengadilan Tinggi Negeri Banda Aceh 24
- pengarusutamaan gender xv, 195, 202, 204, 214, 289
- pengultusan xviii, 12, 39, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 177, 178
- Perancis 249
- Perang Aceh 2
- Perda* (Peraturan Daerah) xiv, 106
- Perlindungan Perempuan dan Anak xv, 194
- PERTI xiv, 257
- Peudada, Teungku 239
- Peulumat, Teungku 162, 291
- Peusijek* 64
- PGA xiv, 127
- Pidie 34, 55, 75, 113, 158, 287, 291, 292
- Pilkada xiv, 28, 307
- PKPM xiv, 105, 294, 305
- PKS xiv, 105
- PN xiv, 204, 207, 208, 210
- Pollah, Teungku 69, 77, 89, 90, 91
- Polres xiv, 194, 196, 197, 198, 199
- POLRI xiv, 194, 195, 215
- Polsek xiv, 54, 195
- POLWAN xiv, 197
- PPA xv, 194, 196, 197, 199, 215
- PPP xv, 118
- Presiden Soeharto 97
- PSW xv, 124, 290, 296
- PUG xv, 202, 214
- PUSA xv, 96, 97, 101
- Puteh, Abdullah 26, 51
- Putoe, Teungku 239
- qanun 22, 23, 24, 26, 27, 51, 66, 75, 76, 77, 84, 86, 87, 90, 91, 94, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 187, 301, 305, 306
- Qanun jinayah 109
- Qanun Nomor 12 Tahun 2003 51, 75, 91
- Qanun Nomor 13 Tahun 2003 51, 75, 91
- Qanun Nomor 14 Tahun 2003 51, 75, 91
- Ra`uf, Abdul 223
- Raji, Abu 240

- RASSA xv, 45, 52, 55
razia xvii, 11, 49, 50, 57, 58, 59,
 66, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75,
 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
 85, 87, 88, 90, 91, 307
 Reid, Anthony 2, 5, 288
rencong 41, 54, 162
 Rizieq, Habib 44, 45, 55
 Saifannur, Tgk. H. 36, 37, 46, 48,
 54, 55
 Saifullah, Teungku 81, 85, 89, 90,
 91
 salafisme jihadis 20
 Saleh, Teungku Muhammad 162
 Samalanga 55, 67, 76, 81, 89, 91,
 220, 228, 240, 242, 245, 246,
 249
 Samalanga, Abu Aziz 81
 santri dayah 10, 11, 20, 31, 33,
 34, 36, 37, 39, 43, 47, 49, 53,
 54, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 66,
 67, 68, 69, 71, 74, 75, 77, 78,
 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
 87, 88, 89, 91, 242, 245, 305
Sanusiyyah 249, 299
 Satpol PP xv, 23, 51, 70
 SIRA xv, 115
 Sistem Peradilan Pidana Terpadu
 190
 Sultanah Safiatuddin 100
 suluk xviii, 14, 166, 170, 176,
 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 226, 227, 228, 229, 230, 231,
 232, 233, 234, 235, 236, 237,
 238, 239, 240, 241, 242, 243,
 244, 245, 246, 247
 Sunni 161
sweeping 23, 33, 36
 Syah, Kaoy 293
 Syahrizal 86, 109, 117, 118
 syariat xiii, xvii, 10, 11, 17, 18,
 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 44,
 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
 83, 84, 85, 86
 Syamsuddin, Ibrahim bin 113
 Syiah Kuala v, vi, ix, x, xi, xv, xvii,
 4, 7, 104, 122, 124, 285, 286,
 287, 293, 306, 307, 310
tahlil 269, 289
takziyah 270
 talqin 167, 168, 170, 175
taqlid 257
 tarekat 14, 219, 220, 221, 223,
 224, 225, 226, 229, 230, 231,
 233, 236, 237, 239, 241, 242,
 243, 244, 245, 249, 287, 290,
 292, 294, 298, 304, 306
 Tarekat al-Haddadiyah 225, 226
 Tarekat Aurat Muhammadiyah
 224
 Tarekat Bektasy 224
 Tarekat Mufarridiyah 231, 236
 Tarekat naqsyabandi 221
 Tarekat Rifa'iyah 224
 Tarekat Tijaniah 236
Tarikat Shattariyyah 157
 Tarmizi, Teungku xviii, 155, 156,
 165, 166, 168, 170, 171, 173,
 175, 176, 177, 178
 tasawuf 13, 63, 155, 160, 167,
 168, 175, 221, 224, 225, 249,
 287, 293, 294, 296, 308
 Tasikmalaya 57, 89
 tawadhu 4
 tawajuh 222, 223, 232, 234, 235,
 236, 239, 240
 teologi wujudiah 224
 Teori Hukum Feminis 184, 211,
 297
teungku chik 62, 63, 96, 101, 102,
 162, 174
Teungoh 45, 52, 71, 163, 164,
 165, 166, 167, 171, 174, 175,

- 176, 301
 Thaeb, Teungku Muhammad 222, 228
 Tahiry, Teungku Muslim 66, 70, 72, 73, 74, 78, 81, 85, 89, 90, 91
 Timur Tengah 3, 30, 53, 287, 290
 Tiro, Hasan 31
 TNI xv, 5, 45, 61, 83
 tsunami v, vi, vii, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 12, 14, 15, 45, 54, 85, 90, 156, 165, 177, 178, 188, 194, 248, 304, 306, 309
 Tuha Peut Gampong 165
 Turki 223, 224, 227
 Tursani, Jamaluddin 4
 UGM 8
 UI 6, 8, 287, 290, 297, 299, 303, 304
 UIN Jakarta 8, 289, 298
 UIN xv, 8, 124, 135, 138, 146, 289, 298, 303, 304, 308
 Umar, Teuku 2
 UNSYIAH v, vi, xv, 7, 109, 295
 UUPA xv, 106
 Wahabi 224
wahdatul wujud 226
 Waled Nu 45, 62
 Wali, Abuya Muda 62
 Waly, Teungku Muhibuddin 113
 Weber 94, 95, 158, 299
 WH xv, 23, 24, 25, 36, 37, 38, 51, 52, 54, 70, 77, 78, 88, 90
wilayah al-faqih 93
 Wilayatul Hisbah xv, 22, 23, 36, 76, 77, 78, 83, 84, 88, 90, 91
 Woyla, Ibrahim 246
 Yayasan Media Group 41
 YICM xv, 105, 115, 285
 Yogyakarta v, 125, 126, 127, 135, 257, 288, 290, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299
 Yusuf, Irwandi 25, 27, 52
 Zamzami, Daud 109, 110
 Zamzami, Teungku Daud 109, 110
Zawiyah 102
 zikir akbar 28, 34, 45, 48, 52
 zikir ismu zat 223, 233, 234, 294



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
Syarif Hidayatullah
JAKARTA – INDONESIA



Serambi Mekkah yang Berubah

VIEWS FROM WITHIN

"Buku ini adalah sebuah pengecualian... berasal dari hasil penelitian yang sangat panjang dengan melibatkan para pelatih, tutor, dan pembimbing yang ahli di bidangnya dan berasal dari berbagai negara."

—**Prof. Dr. Darni M. Daud, MA,**

Rektor Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh

"Karya ini mewakili upaya orang muda dari Aceh sendiri untuk menjelaskan bagaimana Aceh menjawab tantangan zaman dengan bahasa dan langgam yang khas, serta menyiratkan elan vital dan daya tahan kesejarahan Aceh yang penuh gejolak dari zaman ke zaman."

—**Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH,**

Guru Besar Hukum Islam IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh

"Dengan penelitian lapangan di seluruh Aceh, para penulis buku ini berhasil menjelaskan perubahan paling mutakhir tentang peranan dan kegiatan tokoh-tokoh agama dari teungku dayah ke aktivis FPI. Buku ini menyoroti pula masalah gender dan kekuatan hukum di Aceh. Kaya analisis dan fakta yang menarik dan penting."

—**Profesor John R. Bowen,**

Departemen Antropologi, Washington University in St. Louis,
Amerika Serikat

"Buku ini memberi harapan kepada masyarakat bahwa dunia akademis di Aceh sesudah tsunami masih mempunyai potensi yang kuat untuk menghasilkan sarjana berbobot."

—**Profesor Emeritus Harold Crouch,**

College of Asia and the Pacific, Australian National University,
Canberra, Australia



www.alvabet.co.id



ISBN 978-979-3064-84-0



9 789793 064840

Sosial/Politik